Adam Schaff

LENGUAJE Y CONOCIMIENTO

Versión al español de
Mireia Bofill



EDITORIAL GRIJALBO, S.A.
MEXICO, D. F., 1967

LENGUAJE Y CONOCIMIENTO
de Adam Schaff

Título de la obra original en polaco:
JEZIK A POZNANIE

Versión al español de Mireia Bofill, de la versión alemana de Europa Verlag, Viena-Francfort-Zurich, 1964.

PRIMERA EDICIÓN EN ESPAÑOL



IMPRESO EN MÉXICO - PRINTED IN MEXICO

Indice General

Introducción

> *La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta el objeto, la realidad, lo sensible, bajo la forma de* objeto o de contemplación, *no como* actividad humana sensorial, *como práctica; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado* activo *fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal.*
>
> Carlos Marx, *Tesis sobre Feuerbach* (1).

Cuando Marx y Engels se remitieron a las filosofías que les precedieron, no sólo se refirieron a las materialistas, sino también a la tradición idealista, y, entre otros, a Kant. Incluso fueron más allá y reconocieron, en algunos aspectos, la superioridad del idealismo dialéctico sobre el materialismo mecanicista, sobre todo en el ámbito del "lado activo", como lo denominó Marx.

Cuando Marx formuló sus tesis sobre Feuerbach, aún era joven. Lo hizo en una época en que los filósofos —contrariamente a los actuales—, en general, no se cuidaban con la mayor rigurosidad del pensamiento concluyente ni de la

expresión en sí, ni tampoco se interesaban particularmente en ello; actualmente, por el contrario, la necesidad de mantener tal rigor se ha convertido en algo evidente.

Marx amaba las metáforas y empleaba expresiones y giros de lenguaje, todos los cuales prácticamente requerían explicación e interpretación. También la tesis citada al principio no es precisamente un modelo de precisión y expresión clara. Pero contiene una idea profunda y contribuye a la comprensión de muchos problemas filosóficos. Aquí me preocupa sobre todo situar correctamente el desarrollo del problema del "lado activo" en el materialismo y el idealismo premarxistas, problema que Marx identificó con la participación del sujeto —y en este sentido con el factor subjetivo— en el proceso del conocimiento.

Según la filosofía de Marx, fue sobre todo el idealismo el que expresó el lado activo relacionado *con toda praxis* humana. Cuando Marx introdujo la categoría de *praxis* como base de su teoría del conocimiento, también tomó como punto de partida el análisis realizado por los idealistas, aun cuando los tuvo que poner "cabeza abajo" —particularmente los de Kant y Fichte—, y no se adhirió definitivamente a la tradición materialista. Por ello, tanto más interesante es el hecho de que esta situación continuara en la época posterior a Marx, lo que corrobora claramente lo correcto del diagnóstico marxiano. Cuando, por ejemplo, en la filosofía moderna, nos enfrentamos con problemas tan actuales como el papel activo del lenguaje en el proceso del conocimiento, tenemos que afirmar objetivamente que fue desarrollado e investigado sobre todo por las escuelas idealistas y no por el materialismo.

Por qué ocurrió así y si debiera haber ocurrido o no, es

un problema fundamental que tiene tanta importancia teórica como metodológica.

Ante todo, la forma de considerar un problema viene condicionada en los filósofos por una serie de factores que actúan sobre su conciencia. Aquí tiene gran importancia la pertenencia a una escuela filosófica determinada, lo que ha surgido siempre en la disputa con las ideas de las escuelas opuestas. Por ello, en una determinada etapa de su desarrollo, no se puede comprender al materialismo independientemente del idealismo, y viceversa. En su lucha contra el idealismo, si bien el materialismo se preocupa, naturalmente, por destacar el factor objetivo de la concepción humana del mundo, el idealismo, por su parte, se preocupa, a su vez, por sacar a relucir lo subjetivo, consecuentemente con el proceso de creación del sujeto. Esto es el resultado de la contraposición de principio entre las concepciones del mundo de ambas tendencias. El idealismo está más próximo a la problemática del "lado activo" precisamente porque la lucha contra la concepción del mundo de la tendencia contraria le lleva inevitablemente a ello.

Este fenómeno toma gradualmente la forma de una ley, aun cuando sus formas concretas sean distintas y puedan modificarse. Estas dependen de la situación concreta del desarrollo del saber humano en cada época y, por tanto, de la problemática filosófica, de la forma concreta que toma la contraposición entre materialismo e idealismo en cada momento.

¿Tiene que ocurrir necesariamente así? ¿El "factor subjetivo" tiene que ser necesariamente dominio del idealismo? En modo alguno, pues nada impide que los filósofos que suscriben las ideas materialistas consideren el llamado "lado activo" o, en otras palabras, el factor subjetivo del proceso

del conocimiento. En principio nada se opone a ello, excepto la circunstancia —de gran trascendencia— de desentenderse de determinados aspectos del problema, no por su fondo, sino porque el adversario pretendió hacerlos suyos.

El problema del papel activo del lenguaje en el proceso del conocimiento puede servir precisamente como ejemplo para aclarar esta tesis general.

En la filosofía marxista sabemos desde hace tiempo que el proceso del conocimiento es una unión de lo objetivo y lo subjetivo. Precisamente este saber nos proporciona la posibilidad de limitar la problemática del conocimiento, por una parte frente al idealismo, y, por otra, frente al materialismo mecanicista. Pero, en la práctica, esto no es ninguna protección contra la transformación de la teoría de los reflejos en una teoría mecanicista. Sin embargo, es muy distinto afirmar que en el proceso del conocimiento, es decir, en el proceso del reflejo, también existe un factor subjetivo, que convertir esta afirmación en proceso concreto del análisis de la teoría del conocimiento. ¿Qué se indica, en general, en este caso?: la influencia del aparato de percepción fisiológico, y también el condicionamiento social de todo conocimiento individual. ¿Cómo debemos entender este condicionamiento? ¿Qué papel desempeña aquí el lenguaje? Desgraciadamente, hasta el momento teníamos poco que decir para responder a esta pregunta, que se ha convertido en un importante problema de la filosofía no marxista actual. En mi opinión, esto no es casualidad.

Se valore como se valore este hecho, sin duda alguna vale la pena considerar este problema con mayor atención. Pues, por una parte, podemos enriquecer de este modo nuestros conocimientos sobre el factor subjetivo del proceso del conocimiento y continuar desarrollando y profundizando la

teoría del conocimiento; pero, por otra parte, es conveniente para una eficaz controversia con las diversas corrientes idealistas, para aguzar y profundizar la crítica de los puntos de vista de la filosofía no marxista respecto a estos problemas. Estos son los puntos de partida de la presente obra.

La problemática aquí tratada se remonta a una larga tradición. Sin embargo, no se trata de un trabajo histórico y, por tanto, no estamos obligados a estudiar el proceso general. Pero, no obstante, nos interesan las concepciones que se sitúan en el inicio de los tiempos modernos; no en su aspecto histórico, sino porque abren una amplia perspectiva para el presente. Estas ideas se estudian en los dos capítulos de la Primera Parte. En estos capítulos se trata la filosofía del lenguaje, que se extiende desde Herder y, particularmente, Wilhelm von Humboldt hasta el neohumboldtismo moderno, la llamada teoría de los campos. En el siguiente, se habla de la filosofía del lenguaje que presentan las escuelas filosóficas —en el sentido estricto de la palabra—; se trata particularmente de las tendencias representativas de la filosofía no marxista: la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer, el convencionalismo y el neopositivismo.

La filosofía del lenguaje, que nos proporciona, en forma de ciencia lingüística y filosofía, el fondo histórico para nuestra verdadera problemática, también tiene actualmente un fundamento empírico, aunque limitado, en las consecuencias y generalizaciones de la investigación etnolingüística. Aquí se abre una feliz perspectiva con la idea de romper las fronteras de las especulaciones filosóficas y —al menos en determinado ámbito— presentar una serie mayor de postulados verificables. La Segunda Parte de la presente obra está dedicada a esta problemática.

La verificabilidad empírica de nuestra problemática sig-

nifica al principio sólo una posibilidad y una perspectiva, pues las investigaciones realizadas hasta el momento ni siquiera se aproximan a nuestras exigencias y necesidades. Por tanto, resulta necesario emprender nuevas investigaciones sobre una base que proporcione los instrumentos necesarios para sacar conclusiones bien fundamentadas, decisivas. Para este fin, la filosofía también necesita ayuda, en el sentido de una "clarificación", es decir, en el sentido de aclarar y precisar el planteamiento de los problemas y del análisis de las categorías individuales, que constituyen la base para una labor investigadora futura. Esta no es sólo una tarea semántica, pero puede tener gran significación para la orientación y el éxito de las investigaciones. Esta función clarificadora ocupa la Tercera Parte de la obra: el primer capítulo trata del problema del lenguaje-pensamiento; el segundo, el problema de la relación entre lenguaje-pensamiento y realidad; el tercero, el de la influencia del lenguaje-pensamiento sobre las formas de actuación de los hombres.

Estas son las directrices generales de esta obra. Naturalmente, parte de ciertos supuestos que no se pueden negar, pero de ella se desprende también una postura investigadora determinada. En mi opinión, esto es lo más importante.

Primera Parte

HISTORIA DEL PROBLEMA

La ciencia lingüística desde Herder hasta la teoría del "tiempo lingüístico"

Habent sua fata libelli. Uno de los problemas metodológicos más interesantes es el análisis del renacer de antiguas ideas investigadoras bajo nuevas condiciones históricas. Una idea que ha surgido en una época dada y en un medio dado, que respondía a determinadas condiciones y exigencias del estadio de desarrollo de la ciencia en ese momento, a menudo vuelve a reaparecer en otra época y en otro medio y responde a su vez a las condiciones y exigencias modificadas. En cierto sentido, es la continuación de la antigua idea que dio vida al problema, lo descubrió e inició así el proceso que L. Krzywicki calificó una vez de "vagabundeo de la idea a través del espacio y del tiempo". Sin embargo, al mismo tiempo, es una idea nueva, pues su contenido es nuevo y es nuevo todo su contexto intelectual y social.

Ocurre simplemente que una de estas ideas "vagabundas" que después de un período de apogeo ha pasado por un período de decadencia o ha caído en el olvido, vuelva a aparecer en el pensamiento humano, cuando a través del desarrollo de la sociedad o, también, de la ciencia, surgen de nuevo en primer plano problemas con los que se halla

genéticamente relacionada. Precisamente por ello, una idea como ésta es vieja (como continuación de ciertos problemas tradicionales) y nueva a la vez (pues se desarrolla de una forma nueva y por otros motivos a partir de posiciones distintas de las de antaño).

Un ejemplo típico e interesante del renacimiento de una idea antigua y de un antiguo problema, bajo nuevas condiciones y sobre la base de nuevos postulados científicos, es el planteado por Herder, respecto al papel formador del sistema del lenguaje en el desarrollo del sistema de pensamiento, que en la historia de la lingüística alemana ha conducido, pasando por Wilhelm von Humboldt, a la moderna teoría de los campos. En este caso nos enfrentamos con una continuidad directa. Pero esto no es lo más interesante del fenómeno aquí observado en cuanto al renacimiento de la antigua idea de Herder. Lo importante es que esta idea aparece y se expresa a veces de forma distinta, sin que exista ni el más débil vínculo con la auténtica problemática de Herder. Así, el convencionalismo se creó a partir de fuentes que no tenían nada que ver con la tradición herderiana, al plantear el problema del papel activo, creador del lenguaje en el proceso del conocimiento. La cuestión adquirió otro cariz al ser adoptado el convencionalismo en el marco de la filosofía lingüística neopositivista. El problema apareció de otra forma en la etnolingüística moderna, la cual —prescindiendo de toda premisa de índole filosófica— se ve arrastrada hacia hipótesis que se aproximan a las ideas de Herder por el material concreto de las investigaciones empíricas de lenguas de pueblos pertenecientes a círculos culturales distintos. En la situación actual, en la que los problemas del lenguaje desempeñan un papel cada vez mayor en la investigación de la teoría del conocimiento, el renacimiento

de la problemática herderiana, a menudo sorprendente —por lo que respecta al momento impulsor—, es extraordinariamente significativo. No sólo obliga a considerar esta problemática teniendo en cuenta sus aspectos y relaciones actuales, sino que también recuerda al lector moderno la historia de los problemas que le interesan particularmente. Y esto es necesario para que no repita antiguos errores y no vuelva a descubrir problemas ya descubiertos hace tiempo, si topa con cuestiones que ya fueron planteadas y estudiadas anteriormente.

Cuando Leo Weisgerber escribió su obra fundamental para la teoría de los campos, *Von den Kräften der deutschen Sprache*, señaló con toda claridad a Herder como precursor de la idea del papel activo de la lengua materna en la formación de nuestra concepción del mundo (Tomo 3: *La lengua materna en la formación de nuestra cultura*, capítulo I, "El descubrimiento de Herder").

La Academia de Ciencias de Berlín promovió en el año 1757 un concurso cuyo tema debía ser la respuesta a la pregunta: *Quelle est l'influence réciproque des opinions du peuple sur le langage et du langage sur les opinions?* El premio fue concedido en 1759 al profesor de Göttingen, Johann David Michaelis, por una obra que fue editada en el año 1762. De esta obra, que el joven Herder leyó en 1766, y que le defraudó con toda seguridad, procede su interés por el problema; a ella debemos también las observaciones que se encuentran en la segunda edición de *Fragmente über die neure deutsche Literatur* (1768), en el *Journal meiner Reise im Jahre 1769* y, finalmente, en la obra premiada por la Academia en 1770, *Über den Ursprung der Sprache*. La

idea que entonces tomó forma en Herder y que más tarde ejercería gran influencia, al menos en determinadas tendencias de la filosofía del lenguaje, contiene, entre otras, la tesis de que el sistema lingüístico que constituye el patrimonio de un pueblo dado, forma la concepción del mundo de sus miembros.

Dicho sea de paso, Herder corrió el mismo destino de que habló una vez Lessing refiriéndose a Klopstock: ¿Quién no alabará a Herder? ¿Pero le leerán todos? No. Actualmente nadie ya lee a Herder, ¡y es una lástima! Cuando leemos, al cabo de casi doscientos años, las ideas de los que entonces contaban veinticinco, admiramos su genial intuición al explicar la importancia que tiene el lenguaje para el proceso del conocimiento, su persepectiva no demasiado dubitativa ante muchas ideas que consideramos como los logros más recientes de la ciencia. En efecto, allí encontramos la idea de la semiótica como teoría general de los signos, la idea del lenguaje ideal de la filosofía que debía basarse en la relación unívoca entre la expresión y lo expresado, la de la unidad orgánica de lenguaje y pensamiento, la idea del campo de significación del lenguaje y muchas otras. Al efectuar esta lectura, no podemos dejar de pensar que no existe nada nuevo bajo el Sol.

La idea de Herder, relevante en nuestro contexto, puede resumirse de la siguiente forma: el lenguaje no sólo es el instrumento, sino también la tesorería y la forma del pensamiento. La "tesorería", porque las experiencias y la sabiduría de generaciones se reúnen precisamente en el lenguaje, a través del cual se transmiten a las generaciones siguientes por medio del proceso educativo. En efecto, no pensamos sólo en un lenguaje determinado, sino *a través* de ese lenguaje. A ello nos referimos al decir que el lengua-

je es la *forma* de nuestro pensamiento. Se trata, por tanto, de que el lenguaje forma el proceso del pensamiento y, como resultado final, lo limita hasta cierto punto. Esta forma viene dada por la lengua materna que ha penetrado el saber del pueblo dado, un saber procedente de sus experiencias, condiciones de vida y carácter. El lenguaje es "la forma de las ciencias, no sólo en la cual, sino a través de la cual, se configuran las ideas".[1] En el proceso educativo, aprendemos las ideas a través de las palabras. Pensamos en nuestro lenguaje; pensar no es más que hablar. Por tanto, cada nación habla de acuerdo con sus ideas y piensa de acuerdo con su lenguaje. En el lenguaje de un pueblo se conservan sus experiencias y, con ellas, las verdades y errores que el lenguaje traspasa a las generaciones posteriores, al configurar su visión del mundo. "Las tres diosas del conocimiento humano, verdad, belleza y virtud, se hicieron tan nacionales como el lenguaje."[2] Por tanto, el lenguaje no es sólo instrumento y contenido, sino también, hasta cierto punto, forma de las ciencias,[3] su "creador constitutivo"; el lenguaje "limita y rodea todo el conocimiento humano".[4]

[1] J. G. Herder, *Fragmente über die neuere deutsche Literatur*, en *Herders* Werken, Berlín (Hempel), Parte 19, pág. 340.

[2] Herder, *opus cit.*, pág. 342.

[3] Herder, *opus cit.*, pág. 343.

[4] Herder, *opus cit.*, pág. 347. No puedo dejar de citar aquí *in extenso* el bello trozo de los *Fragmentos*. No sólo es interesante desde el punto de vista del problema aquí tratado, sino también a causa de su contenido progresista respecto a otras concepciones contemporáneas.

"*Si es cierto que sin pensamientos no podemos pensar y que aprendemos a pensar a través de las palabras, entonces el lenguaje limita y rodea todo el pensamiento humano*... Esta consideración general del conocimiento humano a través y por medio del lenguaje tiene que dar una filosofía negativa... ¡Cuántas cosas podríamos eliminar aquí que dijimos sin pensar, que pensamos mal porque las dijimos mal, que quisimos decir sin poderlas pensar!..."

J. G. Herder, *Fragmentos*, Introducción. Citado según J. G. Herder *Sprchphilosophische Schriften*, Félix Meiner, Hamburgo, 1960, págs. 99-100 (subrayado del autor).

Si no me equivoco, de toda nuestra metafísica, desde la ontología hasta

Cuando Herder perfiló su programa para el estudio de la lengua alemana, planteó una cuestión que siempre formularía de nuevo la literatura alemana posterior sobre la materia: "¿Hasta qué punto guarda también la lengua alemana armonía con su forma de pensamiento?" Los seguidores de la concepción de Herder y de toda la problemática específicamente estudiada por él, analizan todo el problema en relación con el *Volkgeist* (espíritu nacional) y con la mística idealista que a él va ligada. En Herder, que yo sepa, aún no aparece la palabra *Volkgeist*. En sus expresiones figuran con toda seguridad algunas que relacionan entre sí el sistema lingüístico y el carácter del pueblo, pero estos puntos se expresan en lenguaje racional muy alejado de la especulación romántica, del hegelianismo o de la escuela histórico-jurídica.

"¿Hasta qué punto guarda también la lengua alemana armonía con su forma de pensamiento? ¿Hasta qué punto ha influído su lengua sobre la forma de su literatura? ¿Cómo explicar su lenguaje en sus elementos, desde sus expresiones y medidas silábicas hasta todo el conjunto, que se formaron bajo el cielo alemán y prevalecieron y actuaron allí?

"¿Qué parte del mundo de situaciones y hechos dados puede explicarse de modo que el contenido que le es propio se deduzca de su forma de pensamiento y de vida? ¿Qué parte, desde la etimología de las palabras individuales a toda la estructura de la escritura, se puede determinar a través de las perspectivas que le eran propias, de modo que las reglas de la lingüística sean paralelas a los rasgos principa-

la teología natural, surgieron ideas en las que sólo encontramos palabras y un derecho burgués erróneo, y precisamente son aquellas que provocaron más controversias. *Nada es objeto de más discusiones que aquello que no entiende ningún bando, y la humanidad tiene tendencia especial a querer explicar lo que ella misma no comprende.*

les de su carácter, y que el importante hecho del idiomismo alemán sea un espejo de la nación?"[5]

El espíritu del lenguaje se concibe aquí en las categorías de "espejo de la nación", pero incluso esta formulación de Herder está muy alejada del valor que le dieron sus epígonos, desde el punto de vista del idealismo. La concepción del *Volkgeist* se remonta, en efecto, a Montesquieu, pero su forma mistificada se halla en estrecha relación con la tradición alemana, particularmente la de la filosofía idealista. Los conceptos *Volkgeis* y *Weltgeist* llegaron, en efecto, a través de diversos canales y mediante diversas influencias al patrimonio ideológico del siglo XIX. Las concepciones del romanticismo y de la escuela histórico-jurídica (Savigny y Pucht) aportaron lo suyo, pero, no obstante, en este aspecto, la influencia de la filosofía del idealismo alemán —y particularmente de su forma más perfeccionada, el sistema hegeliano— tuvo una importancia decisiva. El idealismo absoluto de Hegel le dio categoría de absoluto y lo situó en diversos grados jerárquicos del espíritu, el cual se solía concebir en categorías psicológicas o sociológicas cuando se trataba de comunidades humanas históricamente constituidas u organizadas. Mientras que en el sistema hegeliano, este aspecto mistificador del idealismo objetivo queda salvado por el genio de su fundador, en los epígonos del hegelianismo generalmente falta genio y sólo queda la mistificación. En todas las tendencias epígonas que quieren navegar con ayuda del prefijo "neo" bajo la bandera de una escuela que se considera clásica, se ha convertido en norma que se aferren a lo retrógrado de ese sistema, mientras que eliminan con gran facilidad todos los signos de verdadera grandeza.

[5] Herder, *opus cit.*, págs. 348-349.

Así ocurrió con los epígonos de Kant y así ocurre con los diversos epígonos de Hegel. Esta situación se aclara sin más, cuando uno se da cuenta de que este aferrarse retrógrado a las tradiciones del pasado, estaba socialmente condicionado a través de las tendencias reaccionarias de determinados grupos, que intentaban oponerse a las nuevas fuerzas y nuevos órdenes sociales con ayuda de la autoridad de una grandeza pasada, entre otras cosas. Se comprende fácilmente que se buscara y se cogiera de la tradición lo que resultaba agradable para los autores de esta selección, o sea, los elementos que servían a sus ideas socialmente atrasadas. Un ejemplo clásico de ello es la carrera del idealismo hegeliano y particularmente de la idea del espíritu del pueblo en las ciencias filosóficas alemanas del siglo XIX.

En la ciencia lingüística como tal —tanto en la alemana como, a través de ésta, en la general— las ideas de Wilhelm von Humboldt tuvieron una influencia mucho mayor que la filosofía del lenguaje de Herder. Desde el punto de vista filosófico, las ideas de Humboldt son una mezcla específica de las de Kant, Herder y Hegel. Para el problema que tratamos aquí, el del papel del lenguaje en la formación de la concepción del mundo, tiene importancia la relación entre la concepción de Humboldt y la de Herder.[6]

La idea central de la filosofía del lenguaje de Wilhelm

[6] Wilhelm von Humboldt, *Von dem gramatischen Baue der Sprachen*, en *Gesammelten Schriften*, tomo 6, 2ª parte, Berlín, 1907, pág. 344 (subrayado del autor).

"El lenguaje resulta con toda seguridad de una necesidad interna del hombre, no hay nada casual ni voluntarista en él: *un pueblo habla como piensa, piensa así, porque así habla y el hecho de que piense y hable así se fundamenta en su situación corporal y espiritual y se ha identificado con éstas.* Sin embargo, el concepto general del espíritu humano y del pensamiento humano no es la base de las lenguas, sino que éstas vienen dadas por toda la individualidad viva y completa de los pueblos, que se puede estudiar en sus manifestaciones reales."

von Humboldt es la concepción del papel creador del lenguaje en los procesos intelectuales. En él, esta concepción toma forma en la teoría de la función como noción del mundo y de la forma interna del lenguaje.

El problema de la concepción del mundo contenida en cada sistema lingüístico y de la importancia, a ella ligada, de la lengua materna como fuerza creadora que configura el modo de pensar de los miembros de una comunidad lingüística determinada (o de una nación), tiene origen herderiano. Sin embargo, la relación con la idea de *Volkgeist* aparece más claramente en Humboldt que en Herder.[7]

Humboldt considera tan relevante el papel del lenguaje como concepción del mundo, que ve en él el objeto esencial y primordial de la lingüística. Humboldt considera que la idea de que distintos lenguajes sólo califican de modo

[7] Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, en *Wilhelm von Humboldts*, *Werke*, tomo 6, 1ª parte, B. Behr's Verlag. Berlín, 1907, págs. 179-180 (subrayado del autor). "En la formación y uso del lenguaje aparece necesariamente toda la serie de percepciones subjetivas de los objetos. Pues la palabra surge, en efecto, de esta percepción y no es una copia del objeto en sí, sino de la imagen que éste suscita en el espíritu. Puesto que toda percepción objetiva está mezclada inevitablemente con cierto subjetivismo, se puede considerar, independientemente del lenguaje, cada individualidad humana como un punto de vista particular de la visión del mundo. Sin embargo, viene más condicionada por el lenguaje... puesto que también en el lenguaje de una misma nación actúa el mismo subjetivismo, *en cada lengua existe una visión del mundo que le es propia*. Esta expresión no supera en modo alguno los límites de la simple verdad. Pues la relación mutua de todas las partes del lenguaje y del lenguaje en conjunto con la nación es tan estrecha que si esta interacción toma alguna vez una dirección determinada, de ello deben deducirse necesariamente propiedades determinadas. *Sin embargo, el lenguaje no es visión del mundo, simplemente porque* todo concepto se tiene que aprehender a través de él, debe ser equivalente al ámbito del mundo, sino también porque sólo la transformación que experimenta junto con estos objetos hace posible que el espíritu pueda *percibir el contexto inseparable de la concepción del mundo*... El hombre también vive principalmente con los objetos tal como se los presenta el lenguaje, y puesto que en él percepción y actuación dependen de sus concepciones, esto es incluso definitivamente así. Con el mismo acto por el cual el hombre emite el lenguaje, se introduce en él mismo, y cada lenguaje lleva consigo la nación a la que pertenece, un círculo del que sólo puede salir si se entra al mismo tiempo en el círculo de otra lengua."

distinto la misma masa de elementos con existencia objetiva, es el resultado de una reflexión precientífica sobre el lenguaje.

Para el hombre, "la diversidad de lenguajes sólo es una diversidad de sonidos que emplea meramente como medios para aprehender las cosas. Esta idea es perturbadora para el estudio del lenguaje; es idea que impide el desarrollo del conocimiento lingüístico y lo hace realmente inexistente e inútil... *La verdadera importancia del estudio del lenguaje radica en la participación de éste en la formación de representaciones.* Aquí lo encontramos todo, pues la suma de estas representaciones es lo que constituye el hombre".[8]

En Humboldt, la idea de la concepción del mundo contenida en el lenguaje depende estrechamente de la idea del papel del lenguaje como factor *modificador* del mundo. Humboldt afirma (págs. 179 y 180) que el lenguaje no sólo es concepción del mundo porque por su alcance debe equipararse al mundo, sino también porque el intelecto aprehende la unidad del mundo gracias a la configuración de la realidad a través del lenguaje. Leemos (pág. 119) que la verdadera significación de los estudios lingüísticos radica en el descubrimiento de la parte que desempeña el lenguaje en la constitución de las representaciones. En Humboldt, la idea del papel del lenguaje como modificador del mundo, o más bien *creador* de éste, se relaciona con la tesis metodológicamente fructífera de que el lenguaje no es *ergon*, sino *energeia*, que se le debe investigar genéticamente en su dinámica y no considerarlo como modelo rígido y acabado. Esta idea también se halla en relación con la concepción poco precisa y, por tanto, creadora de interminables contro-

[8] Humboldt, *opus cit.*, pág. 119.

versias, de la forma interna del lenguaje, precisamente como la fuerza creadora y modificadora contenida en el mismo. Probablemente, Humboldt empleó la categoría de "forma" en el sentido aristotélico de la división entre materia y forma, es decir, en el sentido de factor creador. Considerando la falta de explicación por parte de Humboldt del problema de la relación de esta fuerza poco precisa, que él denomina "forma interna", con la visión del mundo contenida en el lenguaje, de cuál es su diferencia particular, deben surgir contradicciones y discusiones fundamentales. Me parece más importante el hecho, que en esas controversias se deja en el silencio, de que la concepción de la "forma interna" del lenguaje, a través de la cual éste se convierte en mediador entre hombre y mundo, se halla íntimamente relacionada con la aceptación de una fuerza viva de la nación que se aproxima al *Volkgeist.* De este modo, el círculo ideológico de Humboldt se cierra de forma consecuente con el reconocimiento del papel mediador del lenguaje.[9]

El lenguaje es, por tanto, una fuerza creadora de la nacionalidad; también es la fuerza que determina el comportamiento del individuo de forma decisiva. Por otra parte, el lenguaje es un producto de la nación, de las fuerzas intelectuales que actúan en ella.[10]

[9] Humboldt, *opus cit.*, pág. 125. "A través de esta influencia eficaz, indicativa y creadora del lenguaje también se destaca el elevado concepto a menudo no lo bastante reconocido de la palabra *nación*, así como el lugar que ocupa la división de las naciones en el gran proceso en el que se desarrolla la tendencia creadora espiritual del género humano. Una nación, en este sentido, es una forma espiritual de la humanidad caracterizada por un lenguaje determinado e individualizada en relación a la totalidad idealista."

[10] Humboldt, *opus cit.*, pág. 127 (subrayado del autor). "Pero el lenguaje mismo debe su origen a esta fuerza, o lo que sería más claro, la fuerza nacional determinada sólo puede corresponder a una lengua nacional determinada... sólo puede desarrollarse íntimamente en ella, y expresarse a través de ella. Esto es lo que llamamos, imprópiamente, creación del lenguaje por la nación.

En otro punto, Humboldt expresa aún más claramente esta idea:

"El patrimonio intelectual y la forma lingüística de un pueblo se hallan tan íntimamente entreverados que si se diera uno de ellos, el otro se podría deducir completamente de aquél. *El lenguaje es al mismo tiempo el fenómeno externo del espíritu de los pueblos. El lenguaje es su espíritu y el espíritu es su lenguaje. No se les identificará nunca bastante.*" [11]

La concepción herderiana del papel del lenguaje como concepción del mundo encuentra, por tanto, su consiguiente deformación en las ideas de Humboldt. Después de Humboldt, actuará sobre la filosofía del lenguaje alemana de los siglos XIX y XX; también fuera de Alemania se abrirá paso en las obras de diversos sabios (así, en Rusia, A. Potiebnia adopta la idea de "forma interna" del lenguaje con todas sus consecuencias, y, en Polonia, un erudito, que en otros aspectos tiene una postura totalmente distinta, como Jean Baudoin de Courtenay, escribió en el año 1929 una obra titulada *Influencia del lenguaje sobre la concepción*

Pues el hombre no habla porque quiera hablar así, sino porque tiene que hablar así; en él la forma de hablar es una exigencia de su naturaleza intelectual; en efecto, es libre porque esta naturaleza es la suya propia, originaria, pero ningún puente la une a través de una consciencia unificadora del fenómeno en cada momento concreto a esta esencia desconocida. *La convicción de que el patrimonio lingüístico... sólo es la fuerza misma que determina el carácter de la nación y que se manifiesta como lenguaje*, constituye la última y más poderosa diferencia entre la idea antes mencionada de las lenguas que sólo considera su diversidad como diversidad externa o de signos surgidos por convenio. *Sólo ahora se comprende* bien cómo el lenguaje está íntimamente entrelazado al carácter y la fuerza activa de las naciones, cómo estas percepciones e interacciones no sólo estaban condicionadas por ella de forma que también se manifiestan exteriormente en ella, sino que son la esencia originaria creadora misma.

[11] Cita de segunda mano: G. Schmidt-Rohr, *Die Sprache als Bildnerin der Völker*, Jena, 1932, pág. 102 (subrayado del autor).

del mundo y las decisiones, con claras influencias de las ideas de Wilhelm von Humboldt).

En el camino hacia la teoría de los campos, cuyos partidarios se apropian totalmente de las ideas de Herder-Humboldt e intentan desarrollarlas, topamos con una serie de hechos que dan prueba de la vitalidad de estas ideas y de su supervivencia en las ciencias culturales alemanas. No se trata, en efecto, de una continuación total y directa; aquí el acento se encuentra en otro lugar —particularmente en el problema del factor creador y del reflejo del "espíritu" de la nación en el lenguaje—, pero, sin embargo, son una continuación.

En 1899, Franz Nikolaus Finck publicó sus conferencias en la obra *Der deutsche Sprachbau als Ausdruck deutscher Weltanschauung*; las ideas centrales de estas conferencias se volvieron a exponer, más tarde, en *Die Aufgabe und Gliederung der Sprachwissenschaft* (1905). Encontramos aquí las antiguas ideas de Herder-Humboldt en todo su esplendor: la idea de la concepción del mundo contenida en el lenguaje, el concepto de la forma interna del lenguaje a través del cual se explica el papel activo del lenguaje en el conocimiento. Sin embargo, Finck remontó, al mismo tiempo, las propiedades del lenguaje a la diversidad de temperamentos y caracteres humanos.

De la misma forma, pero basándose exclusivamente en la doctrina del espíritu nacional que se expresa en la lengua materna, Wilhelm Wundt considera primeramente, en su *Volkerpsychologie* (1900) la parte de esa idea que corresponde al lenguaje desde un punto de vista nuevo.

La relación entre lenguaje y espíritu del pueblo aparece aún más claramente en Karl Vossler, que se encuentra en la línea de la concepción de Croce, pero que al mismo

tiempo sigue en sus formulaciones la tradición del idealismo alemán. Las ideas presentadas en 1904 en *Positivismus und Idealismus in der 'Sprachwissenschaft* también se pueden encontrar en sus obras posteriores (*Frankreichs Kultur im Spiegel seiner Sprachenentwicklung,* 1913; *Gesammelte Aufsätze zur Sprachphilosophie,* 1923; *Geist und Kultur der Sprache,* 1925).

La continuación de la tradición Herder-Humboldt también aparece en la obra de Georg Schmidt-Rohr, *Die Sprache las Bildnerin der Völker*, en la que leemos entre otras cosas:

"Los lenguajes no sólo son testimonios, resultados del alma nacional, espíritu nacional hecho forma, sino que, ante lo individual, son absolutamente el espíritu nacional mismo como fuerza viva, formadora, creadora, como fuerza y como fuerza unívoca, impersonal. El lenguaje es el espíritu nacional mismo, vivo, poderoso, creador, en el cual y del cual surge la humanidad de todos los pueblos individuales."[12]

"Neohumboldtismo" y "teoría de los campos" son términos ambiguos, tras los cuales se ocultan distintas tendencias, distintas formas del pensamiento lingüístico.[13] Sin embargo, si prescindimos de las diferencias, irrelevantes para nuestro contexto, entre los defensores particulares de la "teoría de los campos" (se trata sobre todo de la tendencia Trier-Weisgerber y de las concepciones rivales de ésta de Porzig, Ipsen y Jolles), permanece el trasfondo filosófico-lingüístico común a todas ellas, que precisamente es el

[12] G. Schmidt-Rohr, *Die Sprache als Bildnerin der Völker*, pág. 102.

[13] H. Badilius, "Neo-Humboldian Ethnolinguistics", *Word*, agosto, 1952, tomo 8, nº 2; S. Öhman, "Theories of the «Linguistic Field»," *Word*, agosto, 1953, tomo 9, nº 2; S. Ullman, *The Principles of Semantics*, Oxford, 1957, cap. III-2; A. A. Ufimcewa, *Teorii "semantitschesgowo polja"*... En la colección *Woprosy teorii jaska w sowremennoj sarubeshnoj linguistike*, Moscú, 1961, M. M. Guchman, "Lingusticches-kaja teorija L. Weisgerberg".

tema de nuestras consideraciones; por ello, podemos reunir sin preocupación alguna las teorías y puntos de vista, distintos en otros casos, bajo un denominador común.

La "teoría de los campos" se halla directamente relacionada con nuestro problema principal del papel activo del lenguaje en el proceso del conocimiento. Esta relación aparece porque sus fundadores (claramente Trier-Weisgerber) adoptaron las ideas esenciales de Humboldt: la de la *visión del mundo* contenida en el lenguaje; la de la *forma interna* del lenguaje, que configura nuestra percepción del mundo; la del *mundo intermedio* lingüístico que actúa como mediador entre los seres que hablan y el mundo de las cosas, y, finalmente, la idea del *espíritu* que aparece como factor creador de la nacionalidad. Sin embargo, con la limitación de que todo esto no se refiere a las palabras individuales, como unidades autónomas aisladas entre sí, sino a ciertas totalidades, "bloques" lingüísticos, que reciben el nombre de "campos de conceptos", "campos semánticos", en otros defensores de la "teoría de los campos". Y, además, esta teoría también se remonta a Wilhelm von Humboldt, si bien el concepto de los sistemas sincrónicos de Saussures influyó sin duda sobre su forma actual.[14]

La "teoría de los campos" como teoría del significado, sólo corresponde indirectamente a nuestro círculo de interés. Esto nos libera de seleccionar los complicados aspectos individuales de esta teoría.[15] Por ello, podemos reducirnos simplemente a algunas ideas generales, lo cual, además, es necesario para ocuparnos plenamente de las ideas directamente relacionadas con nuestros verdaderos problemas.

[14] J. Trier, "Deutsche Bedeutungsforsching", en *Fertschrift für O. Behaghel*, Heidelberg, 1934, pág. 174.

[15] El lector puede encontrarlas en las obras de A. A. Ufimcewa y Suzanne Öhman citadas en la nota 13.

Jost Trier comienza su *Opus magnum* con una compacta y clara exposición de la idea de "campo conceptual".

"Simples observaciones de lo que decimos y escuchamos explican con bastante claridad que una palabra pronunciada en una frase no recibe su significado *simplemente* del contexto de la frase; que la frase no es lo *único* real, de lo cual recibe vida la palabra individual muerta; que aquí interviene más bien una segunda realidad, a saber, el sistema del conjunto objetivo del campo conceptual entregado a la lengua (*langue* por contraposición a *parole* y *langage*) y conocido del que habla y su auditor... La palabra sólo nos viene dada en relación con este conjunto. El campo de significación de la palabra, como todo, debe ser actual si queremos que se comprenda el significado de la palabra individual, y se la comprende *según la medida* de actualidad del campo. Sólo tiene "significado" en este conjunto y *gracias* a él. No puede existir ninguna significación fuera del conjunto del campo. El estudio general del significado tendrá que considerarlo más que nunca... El símbolo individual no *dice* nada, sólo el sistema del conjunto de signos puede decir algo respecto al signo individual. Así, la palabra se une con las demás palabras del mismo campo conceptual constituyendo un conjunto autónomo, y recibe su ámbito de significación de este conjunto. El valor de una palabra sólo se reconoce si se le limita respecto al valor de las palabras vecinas y opuestas. Sólo tiene sentido como parte del conjunto, pues la significación sólo existe dentro del campo."[16]

Karl Büher expuso en su *Sprachtheorie* (1934) los fundamentos filosóficos de la teoría general de los signos. Debemos precisamente a los "teóricos del campo" la aplicación

[16] J. Trier, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*, Heidelberg, 1931, tomo I, págs. 3-6.

práctica y teórica de la teoría de los signos a la lingüística. Sin embargo, su punto de partida y su concepción primaria son muy sencillos: las palabras individuales, aisladas, no poseen significación lingüística —pese a todas las apariencias—, sino que los que dan significado son sus grupos, "bloques" (como los llama Trier), dentro de los cuales se ordenan las palabras individuales como en un mosaico y cuyo contenido significativo viene determinado por los restantes miembros del conjunto del "espacio del campo". Según cual sea el número de palabras, su ordenación dentro del sistema del conjunto varía la significación de cada miembro, pues basta el movimiento de un solo elemento —como el movimiento de un peón en el tablero de ajedrez— para modificar la distribución del conjunto. Los "teóricos del campo" se diferencian por la distinta descripción de estos conjuntos, de los que, en realidad, debe constar el lenguaje. Trier concibe el "campo conceptual" como ordenación de palabras dentro de una categoría, por ejemplo, la categoría de la comprensión, mientras que Porzig compone los conjuntos a partir de verbos y los correspondientes sujetos y objetos, como "perro - ladra", y Jolles los forma a partir de contraposiciones del tipo "izquierda - derecha".[17] Sin

[17] J. Trier, "Das sprachliche Feld. Eeine Auseinandersetzung", en *Neue Jahrbücher für Wissnschaft und Jugendbildung*, 1934, tomo X, pág. 430. "Los campos son las realidades lingüísticas vivas situadas entre las palabras individuales y los conjuntos de palabras, que tienen en común con la palabra el ser componentes parciales, el articularse, y, con el patrimonio lingüístico, el desmembrarse."

G. Ipsen, "Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft", en *Fertschritt* für Sterirberg, Heidelberg, 1924. "Todo el grupo radica en un *campo de significación* que está articulado; como en un mosaico, una palabra sigue a otra, separada de todo lo demás, pero de forma que se adapten unas a otras y todas juntas en su significación proporcionen un nuevo orden..."

L. Weisgerber, *Vom Weltbild der deitschen Sprache*, Düsseldorf, 1953, tomo I, pág. 91. "Un campo lingüístico es, por tanto, una parte del mundo lingüístico intermedio que está formado por el conjunto de una articulación orgánica de grupos activos de signos lingüísticos."

embargo, su idea común aparece claramente. En mi opinión —pese a todas las críticas que ha suscitado—, es bastante fructífera, y no deberíamos rechazarla sin ponerla a prueba de forma práctica en el análisis lingüístico. Desde el punto de vista filosófico, la idea del significado de las palabras individuales condicionadas por un sistema, palabras que se sitúan dentro del marco de conjuntos conceptuales mayores, resulta convincente y dialéctica.

Pero, como ya hemos destacado, esto no es lo más importante dentro de nuestro contexto, pues en este aspecto, los lingüistas deben decidir ellos mismos y decir la última palabra, y no sobre la base de consideraciones teóricas, sino también de aquellas que se desprenden de la aplicación de la teoría en la práctica. A nosotros, en cambio, esta cuestión nos interesa porque a partir de aquí se puede trazar una línea de relación con la antigua idea de Humboldt respecto del papel determinante del lenguaje en el proceso del conocimiento. Para aclarar el problema, nos referiremos a la obra ya citada de Jost Trier:

"Si el objeto del estudio es la articulación de los campos y su evolución, tocamos, al mismo tiempo, un punto de nuestra problemática que se oculta detrás de la idea de forma interna del lenguaje. Ahora consideramos bajo un nuevo aspecto lo que pueda ser forma ordenadora interna del lenguaje. Pues el orden que se desprende de la forma interna del lenguaje se manifiesta precisamente, en primer lugar, en la sucesión articulada de las palabras pertenecientes a un bloque que constituyen un sistema cerrado de signos, y de la forma en que estas palabras se suceden significativamente. Reconocer esto es la vía para obtener la concepción del mundo de un lenguaje... Estudiar la división en campos significa estudiar separadamente una parte de

la forma interna del lenguaje y precisamente la forma ordenadora interna del lenguaje en la que se expresa inequívocamente la concepción del mundo de un lenguaje en un momento determinado. La división de un campo determinado proporciona un trozo de concepción lingüística del mundo para su estudio."[18]

Leo Weisgerber sustenta la misma idea, tanto en la definición citada de "campo" como también en su afirmación de que la concepción del mundo de la lengua materna se configura sobre la base de dos leyes: la ley del signo y la ley del campo lingüístico.

Para la concepción de Humboldt era esencial la afirmación de que la visión del mundo se hallaba contenida en el lenguaje, sirviendo como un llamado "mundo lingüístico intermedio" a la *configuración intelectual del mundo dentro del patrimonio del espíritu.* Estas ideas reaparecen gracias a la "teoría de los campos", pero —como suele suceder en estos casos— más destacadas y, por tanto, simplificadas respecto al original. Ya recordamos en el curso de nuestras reflexiones que la simplificación es una regla del epigonismo. Esta simplificación elimina aparentemente los errores de las ideas del maestro, mientras que, de hecho, las vulgariza. Pues los epígonos generalmente continúan aquello que era menos notable y, al mismo tiempo, más retrógrado de esas ideas. Ni Aristóteles, ni Kant, ni Hegel se libraron de este destino. Tampoco Wilhelm von Humboldt pudo escapar a él. En comparación con el idealismo y el *chauvisnismo* de los epígonos, las ideas de Humboldt son elásticas, significativas y —precisamente a causa de las "inconsecuencias" que se han eliminado tan radicalmente— dialécticas.

[18] J. Trier, *Der Deutsche Wortschatz...*, tomo I, págs. 10-20.

¡Cuán convincente resulta la simple superposición de dos textos —uno de Humboldt y uno de Trier— sobre la relación "lenguaje-pensamiento-realidad"!

"La dependencia mutua entre pensamiento y palabra explica claramente que las lenguas, verdaderamente, no son medios para expresar la realidad ya conocida, sino, mucho más, para descubrir la realidad aún desconocida. Su diversidad no es de envoltura y signos, sino diferencia en cuanto a las visiones mismas del mundo. Este es el motivo y el último fin de toda la investigación lingüística. *La suma de lo cognoscible como campo de elaboración del espíritu humano se encuentra, entre todas las lenguas e independientemente de ellas, en el centro. El hombre no puede aproximarse a este ámbito meramente objetivo más que según su modo de conocimiento y de percepción...* Pero el subjetivismo de toda la humanidad se convierte en algo objetivo. La concordancia originaria entre el mundo y el hombre, en la que se basa la posibilidad de todo conocimiento de la verdad se va recuperando, por tanto, gradual y paulatinamente a través del fenómeno."[19]

Aquí aparecen elementos del idealismo kantiano, que Humboldt reverenciaba, pero al mismo tiempo errores kantianos que se expresan en la concepción de las cosas como tales. Además, en estas formulaciones se halla englobada la interesante idea sobre la dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo dentro del *proceso del conocimiento*. Pues Humboldt concibe los conocimientos en general, y también el verdadero conocimiento, como procesos. Aun cuando no se acepte la filosofía de Humboldt en otros aspectos, no se puede negar la profundidad de esta idea y su relevancia

[19] Citado según L. Weisgerber, *Das Gesetz der Sprache*, Heidelberg, 1951, pág. 171 (subrayado del autor).

para la teoría del conocimiento. Weisgerber lo deja bien sentado en el comentario del texto antes citado.

Comparemos ahora esa cita con una manifestación que se puede calificar de clásica para la "teoría de los campos":

"Arrojamos una red de palabras sobre lo supuesto oscuro y complejo, para aprehenderlo articuladamente y tenerlo en forma de conceptos limitados. La configuración conceptual a través de las palabras es un proceso de clarificación articuladora a partir del *conjunto*. Sin embargo, el lenguaje no *refleja* el ser real, sino que *crea* símbolos intelectuales, y el ser mismo; es decir, el ser que nos viene dado no es independiente de la forma y articulación del sistema simbólico lingüístico."[20]

Los puntos de vista son parecidos y se hallan relacionados, pero al mismo tiempo, ¡cuán distintos! Humboldt topa evidentemente con dificultades cuando quiere unificar sus tesis sobre la concepción del mundo y que el conocimiento está condicionado por las lenguas, con la tesis de la objetividad del mundo *en sí* como objeto del conocimiento. Es inconsecuente —igual que Kant—, pero también es genial y profundo. Por esto, sus ideas sobre el factor subjetivo y particularmente sobre el papel del sistema lingüístico en el proceso del pensamiento también han sido fructíferas hasta el momento presente. Y esto vale incluso, para aquellos que rechazan su filosofía.

Trier es consecuente en su idealismo, no topa con las dificultades de Humboldt, no tiene ni un defecto, como es característico de Humboldt. Pero, al mismo tiempo, pierde lo que es fundamental y fructífero en aquél: su dialéctica de los factores objetivo y subjetivo en el conocer. Existe

[20] J. Trier, *Der deutsche Wortschatz...*, pág. 2. L. Weisgerber expresa esta idea de forma análoga en *Gesetz der Sprache*, pág. 27.

una analogía total entre la relación de los neokantianos respecto a Kant y la de Trier, Weisgerber y otros, respecto a Humboldt. Los primeros "limpiaron" a Kant de su "inconsecuencia" materialista, y al eliminar la "cosa en sí" —ya fuera de hecho o como resultado final de la interpretación—, sólo conservaron el mero idealismo subjetivo, un Kant filosóficamente pasado por agua. Los "teóricos del campo" hacen algo parecido con Humboldt. De sus ideas originarias conservan una amalgama específica de idealismo objetivo y subjetivo.

Para Humboldt, el problema del reflejo o no reflejo de la realidad a través del lenguaje era un complicado problema de la dialéctica de los factores objetivo y subjetivo en el conocimiento. Para Trier, esto es muy simple. El lenguaje *no refleja* el ser; por el contrario, *crea* símbolos y, con ellos, el ser. Trier añade, en efecto, que "lo que nos viene dado" (ser) no es independiente de la estructura simbólica, pero no habla de *otra* realidad distinta, independiente del hombre, que aparece en Humboldt. En este sentido, existe una clara analogía entre la "teoría de los campos" y el convencionalismo, particularmente en su manifestación radical. Algo parecido ocurre con la idea de la red de palabras (conceptos) arrojada sobre el mundo, idea que convierte algo amorfo en nuestro mundo articulado, que así es obra *nuestra.*

No cabe duda alguna de que Humboldt seguía las huellas de Kant; esto no sólo es válido para sus "inconsecuencias" materialistas, sino también para el idealismo nativista que se encuentra inserto en los apriorismos de Kant. En Humboldt, este *a priori*, gracias al cual el conocimiento es una construcción subjetiva, es la concepción del mundo contenida en el lenguaje y la "forma interna del lenguaje" que

convierte al mundo en patrimonio intelectual del hombre; o sea, que el mundo "en sí", que es un *noumen* desconocido, se convierte gracias a ello en un mundo "nuestro", en una construcción del conocimiento. ¿Esto es subjetivo? Sí y no. Aquí se advierte cierta diferencia respecto a Kant. En Kant, el nativismo prevalecía sobre la construcción claramente subjetivo-idealista que constituía el mundo de los fenómenos. En Humboldt, es el individuo el que conoce el mundo y, por tanto, *crea*, pero la fuerza creadora del lenguaje le viene dada socialmente, a través de la educación. En efecto, el lenguaje es una fuerza creadora de nacionalidad, pero, al mismo tiempo, es la manifestación de ese espíritu que fue presentado por Hegel como ser ideal objetivo y que con toda seguridad es ajeno a la tradición kantiana.

Para los epígonos, el apriorismo lingüístico es el aspecto más atractivo de las ideas de Wilhelm von Humboldt. En seguida comprenderemos por qué ocurre así. El apriorismo permite "limpiar" las ideas de Humboldt de la "inconsecuencia" materialista y de sus errores, y poner así toda la teoría al servicio del *chauvinismo* alemán, porque nada es más adecuado para ello que todas las formas de la concepción del espíritu nacional.

Este apriorismo específicamente kantiano aplicado al lenguaje se encuentra en el neokantiano Ernst Cassirer, cuya filosofía ejerció gran influencia sobre los "teóricos del campo", lo que ya se desprende de la anterior cita de Trier. Junto a una mezcla inconfundible de espíritu nacional hegeliano, este apriorismo constituye la base filosófica de la "teoría de los campos".

Evidentemente, la idea del papel activo del lenguaje en el proceso del conocimiento fue la base de la idea del espíritu nacional. Está claro que ésta aparece de forma distinta

en Trier y, particularmente, en Weisgerber, que en Humboldt. Esta idea determina aún más clara y decisivamente la concepción general. Pues se trata, en efecto, de una época en la cual la idea de *Volksgeist* hizo considerable carrera.

Weisgerber es el director filosófico dentro del grupo de los defensores de la "teoría de los campos". El *espíritu* aparece en él en distintas formas y variantes, pero el papel fundamental del *espíritu* como tal, dentro de su concepción general, no deja lugar a dudas.

"Luego la suma de nuestros resultados nos permitirá comprender plenamente lo que hemos elaborado dentro del cuadro general de la lengua alemana como *realidad del espíritu contenido en la lengua.*"[21]

En otro punto oímos hablar de la realidad del *espíritu lingüístico*,[22] y en el resumen leemos:

"Si queremos denominar con una sola palabra el origen y el contexto de todas nuestras observaciones, tendremos que decir que logramos identificar cada vez más las *huellas del espíritu creador en su forma lingüística.* Y si queremos destacar de nuevo aquí, al final de nuestras reflexiones, lo esencial de éstas, entonces intentaremos resumirlo brevemente en la forma en que obtuvimos la prueba de la *esencia, la forma y la eficacia del espíritu creador de una lengua materna.*"[23]

En efecto, Weisgerber considera necesario dedicar el último capítulo de su obra (que además lleva el título significativo de "El reino del espíritu creador") a la explicación del concepto *espíritu* en sus múltiples significados; sin embargo,

[21] L. Weisgerber, *Vom Weltbild der deutschen Sprache*, Düsseldorf, 1954, tama II, pág. 205.
[22] L. Weisgerber, *opus cit.*, pág. 242.
[23] L. Weisgerber, *opus cit.*, pág. 269.

precisamente a través de estas explicaciones se hace manifiestamente evidente cuán vago resulta todo el asunto. Pero, en primer lugar, tampoco se trata de esto. El *espíritu* sólo desempeña aquí un papel auxiliar en la construcción de la concepción, fundamental desde el punto de vista filosófico, de la "transformación intelectual del mundo en patrimonio del espíritu".

El mecanismo de esta "transformación" se expone de la siguiente forma: el espíritu contenido en el lenguaje en forma de *Sprachgeist* (espíritu lingüístico), cuyo significado y génesis son totalmente incomprensibles, condiciona la realidad de la concepción del mundo propia de cada lengua, la "imagen lingüística del mundo". Esta "imagen del mundo", que también procede de Humboldt, reúne la concepción humboldtiana de la *visión del mundo* (la suma de resultados cognoscitivos contenidos en el lenguaje, o sea, algo estático, *ergon*) con la *forma lingüística interna* (que es una fuerza dinámica en la transformación del mundo, o sea, *energeia*).[24] Para el estudio de este hecho tiene importancia fundamental el que el lenguaje no sólo sirva para la comunicación de conocimientos, sino que también los configure, al transformar el caos, que llamamos "mundo", en una creación ordenada del espíritu. El lenguaje representa aquí el papel de creador, de *demiurgo* del único mundo alcanzable para nosotros, y éste es precisamente el mundo construido a través del lenguaje. Se trata realmente de una concepción kantiana, con la excepción de que fue trasladada del mundo de las categorías apriorísticas al de las categorías lingüísticas. Además, la subjetivización del conocimiento va aquí mucho más lejos que en Kant. En efecto, no sólo

[24] Humboldt, *opus cit.*, tomo I, pág. 31 y tomo II, págs. 206-207.

abarca las categorías de tiempo, espacio y causalidad, sino también todo lo que aparece como dado en el conocimiento.

La idea de la "transformación" del mundo a través del lenguaje puede interpretarse de dos formas distintas:

1) como reconocimiento del papel que desempeña el factor subjetivo en el conocimiento. Un sistema lingüístico determinado influye sobre el proceso del conocimiento y cumple una función particular dentro de éste;

2) como concepción de la "creación" de la visión del mundo a través de un sistema lingüístico dado; obsérvese que no se puede conocer nada fuera de esta visión del mundo.

La primera de estas interpretaciones es racional, pero la segunda es místico-idealista. Ya señalamos que en las ideas y manifestaciones de Humboldt en este sentido encontramos interpretaciones racionales. Sin embargo, también las encontramos, aunque mucho más rara e indirectamente, en los "teóricos del campo". Si no ocurriera así, entonces no valdría la pena perder tiempo estudiando el problema y su historia. Pero el sentido de esta investigación se basa en la posibilidad de descubrir, en la historia, ideas que tengan un valor real en el momento presente y que lleven aparejada o puedan conducir a una solución racional.

Sin embargo, al mismo tiempo, las obras de Humboldt y también de sus seguidores contemporáneos dan pruebas, e incomparablemente muchas, de que la segunda interpretación no ha sido producto de nuestra imaginación.

Prueba de ello es, por ejemplo, la concepción del lenguaje como "mundo espiritual intermedio", que es, según

Weisgerber, la "visión del mundo" contenida en el lenguaje.[25]

"Podemos y debemos considerar lo que hemos observado aquí, en el sentido de que un *mundo intermedio de la lengua materna también está fundamentalmente subordinado a las expresiones de la lengua materna.* En otras palabras, que las denominaciones lingüísticas no se refieren a hechos directos del mundo exterior ni a modelos intelectuales de otra procedencia, sino primordialmente a un mundo de ideas de la lengua materna que les está específicamente subordinado. Pero aparecen tan inseparablemente ligadas a éste, que se les ha considerado como *dos aspectos de un todo*, es decir, que las expresiones lingüísticas sólo se convierten en «lenguaje» cuando están en interacción con un mundo intermedio de la lengua materna y este mundo intermedio espiritual adquiere existencia, a su vez, porque posee un lenguaje determinado en el mundo de los signos."[26]

No es exrtaño que en una concepción como ésta de la visión lingüística del mundo, la "transformación" del mundo a través del lenguaje no sólo tenga naturaleza idealista, sino incluso mística. Además, Weisgerber no está sólo con su idea, ésta concuerda extraordinariamente bien con la concepción antes citada de Trier, del papel de esa red de palabras mediante la cual *creamos* nuestro mundo a partir del caos.

La consecuencia natural de la tesis de que el lenguaje *crea* la realidad es el rechazo categórico de la teoría del reflejo.

"*La lengua materna como transformación del mundo,*

[25] L. Weisgerber, *opus cit.*, tomo I, pág. 67.

[26] L. Weisgerber, *opus cit.*, pág. 66. Véase también L. Weisgerber, *Die Sprache unter den Kräften des menschlichen.* Daseins, Düsseldorf, 1954, pág. 13.

tampoco es *ergon* en este sentido, ni mero reflejo, sino una aprehensión esencial del hombre, una «humanización» espiritual del ser."[27]

"Ningún medio lingüístico es simple imagen del ser, sino que en todos ellos vive un ser intelectualmente creado. La precisión de los medios lingüísticos no debe buscarse simplemente en las «cosas» y los «objetos», sino más bien en la elaboración de las «cosas» por el hombre."[28]

Para comprender correctamente la "teoría de los campos", es necesario no perder de vista su aspecto idealista, mistificador; también aquí, en Polonia, donde se desprecia la influencia del irracionalismo y la mística sobre la filosofía burguesa moderna a través de la tradición positivista.

Rechazar el aspecto mistificador, idealista, de la doctrina no significa, empero, negar la autenticidad de los problemas de investigación que surgieron en la mistificación. Esto naturalmente también es válido para la "teoría de los campos". Tanto más, cuanto que sus seguidores no eran meros filósofos especulativos, sino, sobre todo, especialistas en alguna ciencia particular. Con ello se explica la duplicidad de sus ideas, y éste es también el motivo de los problemas reales que aparecen entre toda la amalgama de mística e irracionalismo.

Uno de estos problemas que merece atención es el papel activo del lenguaje como elemento de la parte subjetiva del proceso del conocimiento.

Este problema apareció claramente en Humboldt, como podíamos suponer. Volvemos a encontrar su forma racional en la "teoría de los campos" y, precisamente, en los análisis donde se estudia la influencia de los sistemas lingüísticos

[27] L. Weisgerber, *Vom Weltbild der deutschen Sprache*, tomo II, pág. 33.
[28] L. Weisgerber, *Das Gesetz der Sprache*, pág. 51.

sobre la percepción de la realidad y, con ello, sobre la forma de nuestra concepción del mundo según cual sea la lengua en que pensamos. Este es un problema sumamente real, que actualmente no aparece sólo dentro del contexto de la "teoría de los campos". Los resultados de las consideraciones referentes a ello pueden ser interesantes con absoluta independencia de la superposición de una manifestación idealista. Volveremos sobre ello en la última parte de la presente obra, cuando expongamos nuestro propio análisis del papel activo del lenguaje en el proceso del conocimiento. La "teoría de los campos" ha analizado el condicionamiento de la percepción del mundo a través de diversos sistemas lingüísticos, sobre todo en el caso de las relaciones de parentesco, de la visión de las constelaciones, de la clasificación de las plantas, de la percepción de los colores, de la sensitividad para el sabor y para muchos otros parecidos. Todos estos análisis y sus resultados se apoyan sobre la siguiente idea: si tenemos una clase determinada de objetos (cosas materiales, relaciones, etc.) ante nuestros ojos, los vemos de una u otra forma, según cual sea el sistema de clasificación que nos ofrezca el lenguaje en que pensamos.

El problema de las relaciones de parentesco tiene aquí un interés considerable, sobre todo desde el punto de vista de eventuales investigaciones futuras sobre la relación entre lenguaje y pensamiento. Y esto tanto porque estas relaciones están extraordinariamente diferenciadas —según el estadio cultural del medio en que realicemos nuestras investigaciones— como porque contamos, en este aspecto, con una cantidad enorme de material de investigación que espera una generalización y una síntesis. Weisgerber expone las relaciones de parentesco con los ejemplos de la lengua alemana

y la latina.[29] Pese al material de comparación sumamente escaso, los resultados son sorprendentes. Considerando los distintos sistemas de denominación mucho más elaborado en el latín que en el alemán a causa del sistema fáctico de las relaciones naturales de parentesco, ciertas relaciones de parentesco resultan intraducibles y su valoración debe haber sido distinta, sin duda alguna, en ambas sociedades. Si consideramos, también a título de ejemplo, la lengua china, la lengua de las tribus indias de América, las lenguas esquimales, las lenguas de los aborígenes australianos, entonces, el cuadro sería mucho más claro y variado.

Dejemos las especulaciones idealistas de Weisberger, que ve en todas partes "objetos espirituales" procedentes del ámbito del "mundo intermedio espiritual". En vez de ocuparnos de la mística, queremos someter las sociedades que nos interesan, y la estructura familiar relacionada con el conjunto de la vida social, a un análisis profundo. Así, en las diferencias establecidas en la lengua estudiada, encontramos una explicación clara, racional de las diferencias entre estas estructuras familiares y las palabras de parentesco con que cuenta el vocabulario. Al pasar, así, de la plataforma de la mística a la plataforma de la ciencia, no rechazamos, no obstante, la observación fundamental que nos comunica Weisberger. Las diferencias lingüísticas son al mismo tiempo diferencias de la clasificación de los objetos de nuestro mundo circundante, que es el resultado final de nuestra visión de este mundo. ¿Qué significado tiene que en latín no encontremos ningún equivalente de la palabra alemana *onkel* (tío), sino que debamos distinguir categorías que relacionan a la línea paterna (*patruus*) o a la materna (*avunculus*) —como ocu-

[29] L. Weisgerber, *Vom Weltbild der deutschen Sprache*, tomo I, págs. 59-65.

rre también en polaco: *stryj* y *wuj*—, lo que también es válido para otras palabras de parentesco tales como *tante* (tía), *vetter* (primo), *neffe* (sobrino)? Y aunque esto, en sí no parezca ser particularmente importante, sin embargo, es un hecho objetivo que nos obliga a una cierta generalización dentro del contexto de otros fenómenos del mismo tipo, generalización que se halla en relación con nuestra verdadera problemática.

Otra forma del mismo problema aparece al analizar comparativamente las palabras que se utilizan en las distintas lenguas para denominar las constelaciones.[30] También en este caso se deben evitar las especulaciones y realizar un análisis socio-cultural —lo que, de hecho, hace Weisgerber, al menos en parte—, si queremos comprender la forma característica en que los distintos ámbitos culturales ven, ordenan y clasifican los cuerpos celestes (Weisgerber compara los ámbitos culturales greco-romano y chino). Pero es un hecho indiscutible que lo que se conservó hasta cierto punto en el vocabulario de cierta lengua influyó de un modo u otro sobre la forma de considerar estos o aquellos aspectos de la realidad por parte de los hombres que fueron educados en ese ámbito lingüístico.

A esta categoría de problemas pertenece también la percepción de los colores, que depende de la nomenclatura de la percepción contenida en el lenguaje. Actualmente, éste es un campo de investigación sumamente explotado por la psicología del desarrollo, la psicopatología y la etnolingüística. El material reunido y las posibilidades de realizar consideraciones generalizadoras que se han creado con ello, hacen que esta problemática resulte particularmente atractiva para los filósofos.

[30] L. Weisgerber, *opus cit.*, págs. 35-47.

Añadamos a ello la percepción de las experiencias gustativas, la explicación y clasificación de distintos objetos (las plantas, por ejemplo), y tendremos un cuadro aún más amplio.

Volvemos a repetir que, con plena independencia de las antiguas mistificaciones, independientemente de las interpretaciones filosóficas falseadas, existe aquí un problema real, a saber, el del papel del lenguaje como parte integrante del factor subjetivo dentro del proceso del conocimiento. La teoría del conocimiento se interesa especialmente por la solución de este problema. Para la gnoseología marxista, la solución de esta cuestión, incluso su formulación de forma clara, es importante, al menos por dos motivos. En primer lugar, permite precisar más exactamente y desarrollar la teoría del reflejo, en la cual se elaboró demasiado poco el papel del factor subjetivo dentro del proceso del conocimiento —con lo cual surgió un sensible vacío—; en segundo lugar, permite una crítica eficaz de la filosofía idealista que, sobre todo en los últimos años, ha concentrado su atención precisamente en esta problemática. También por este motivo volveremos en la tercera parte de la presente obra a las custiones ya tratadas.

Filosofía: neokantismo, convencionalismo y neopositivismo

El problema del papel del lenguaje dentro del proceso del conocimiento es un problema filosófico *par excellence*, aunque, sin duda alguna, está relacionado con la lingüística. Sin embargo, la filosofía del lenguaje sólo es un sector marginal para la lingüística, particularmente la moderna. Por el contrario, muchos problemas que tradicionalmente se encuentran dentro del ámbito de la filosofía del lenguaje, hasta cierto punto son el pan de cada día del filósofo, particularmente del teórico del conocimiento. Pero, por motivos profesionales, se ocupa del análisis del proceso del conocimiento desde una perspectiva determinada y, por ello, no debe perder de vista la función del lenguaje en este proceso. Pues siempre se trata de un proceso verbal; esto lo reconocen hasta cierto punto incluso aquellos que verían con agrado la posibilidad de un conocimiento "verdadero averbal". Por ello, la filosofía se ha ocupado desde sus inicios de este problema, ofreciendo diversas soluciones, a menudo controvertidas. La historia profunda del papel del lenguaje dentro del proceso del conocimiento aún está por escribirse, y sería una aportación valiosa a la historia de los problemas de la

teoría del conocimiento (encontramos elementos de esta historia en el primer tomo de *Filosofía de las formas simbólicas* de Ernst Cassirer). Sin embargo, una obra creadora aún busca autor. Esto no sólo sería importante por motivos meramente históricos —aunque sin duda una obra así llenaría un papel significativo dentro de la exposición de la historia ideológica general—, sino también en cuanto a la importancia, sobre todo práctica, que podría tener para los investigadores actuales de este problema. En efecto, al contrario de lo que ocurre con las ciencias naturales y exactas, el desarrollo de las ciencias humanas —particularmente de una rama tan abstracta como la filosofía— se desarrolla por vías secundarias, no se basa en una suma corriente de verdades individuales y en la eliminación de aquello que ha resultado ser un error evidente, vista la experiencia en ese sentido. Las cosas son así simplemente porque, en el campo de las investigaciones y estudios filosóficos, la prueba de la verdad y el error es bastante más complicada, si se le puede considerar al menos como algo definitivo y generalmente aceptado. Precisamente por ello, la evolución de las ciencias humanas, particularmente la filosofía, pasa generalmente a través de la lucha de teorías, con lo cual la filiación autónoma de las ideas es más poderosa aquí que en otros ámbitos de la ciencia; o sea, que el proceso mismo es mucho más largo y resulta mucho más difícil seleccionar el grano de la verdad de entre la paja de la especulación verbal en el curso del análisis. Esto tiene como consecuencia que los problemas filosóficos perduren mucho más y prevalezcan durante más tiempo que los problemas de otros sectores del saber humano. En efecto, aquí la edad de las ideas no define su actualidad. A menudo encontramos en tiempos remotos ideas hipermodernas, y a veces tenemos tendencia a consi-

derar las ideas de los clásicos como requisito suficiente para los tiempos modernos. A ello se debe también la gran importancia que atribuimos al conocimiento de la historia de estos problemas; pues, a menudo, se hallan sumidos en el olvido y no fueron comprendidos o al menos fueron subvalorados por los investigadores en el momento en que surgieron, y también en los períodos siguientes. ¡Cuántas revelaciones fueron causa de que descubriéramos verdades importantes sobre las que se había depositado el polvo de siglos de olvido! Puesto que el problema del papel del lenguaje dentro del proceso del conocimiento posee una larga y fructífera historia, no cabe duda alguna de que al recogerlo actualmente, como problema ultramoderno, podemos aprender mucho si volvemos a recordar, en este contexto, las ideas perdidas en el largo curso de la evolución histórica de una serie de generaciones de épocas pasadas. Aquí radica también el verdadero significado e importancia de una historia del problema.

Y, no obstante, no tenemos la intención de dedicarnos aquí a esta dura tarea, aunque sea sumamente importante y útil. Puesto que ya estamos bastante orientados sobre las relaciones y parentescos históricos del problema en cuestión, nos ocuparemos de las teorías más recientes para conocer el clima filosófico y el trasfondo de las teorías modernas. Aquí se trata, evidentemente, de una elección previa, consciente, que se basa en un criterio a través del cual se explica que pongamos en primer plano lo que es importante y lo merece.

En mi opinión, en el siglo XX, deben considerarse sobre todo tres grandes tendencias: la filosofía de las formas simbólicas, que se halla relacionada con el neokantismo; la filosofía del convencionalismo, y, finalmente, la filosofía del

neopositivismo. Se diferencian en muchos aspectos y en muchos presentan teorías prácticamente opuestas, como ocurre con el neokantismo y el neopositivismo. Sin embargo, existe al menos un factor que relaciona todas estas tendencias con un grupo de ideas, y precisamente en el ámbito que nos preocupa aquí. En efecto, todas sustentan la opinión de que el lenguaje *crea* la imagen de la realidad, y todas rechazan solidariamente la tesis de que nuestra visión de la realidad sea un *reflejo* de un orden de las cosas independiente de nosotros. No obstante, cada una de estas tendencias tiene un punto de partida distinto y fundamenta a su manera su punto de vista: a través de una energía espiritual determinada, en la filosofía de las formas simbólicas; a través de un acuerdo arbitrario en el convencionalismo; a través de las consecuencias de la elección de un sistema, en el neopositivismo. Pero, pese a todas estas diferencias —repetimos—, el rechazo de la antigua versión de la teoría del reflejo y la adhesión a la tesis del lenguaje como creador de la imagen del mundo, es común a todas ellas. Esto ya nos permite analizar conjuntamente estas teorías. La elección que hemos hecho se fundamenta en la importancia indiscutible que tienen actualmente estas concepciones filosóficas para la filosofía del lenguaje, en general, y en la influencia que han ejercido particularmente sobre la forma de concebir y resolver el problema del papel activo del lenguaje en el proceso del conocimiento. Pero, para poder aproximarnos a este problema fascinante desde un nuevo punto de vista, primero tenemos que saber lo que enseñan las tendencias antes citadas en este sentido y en qué forman lo hacen, pero sometiendo sus opiniones a una crítica.

En uno de sus ensayos sintéticos sobre la función del lenguaje en el proceso del conocimiento (con el título muy característico: *El lenguaje y la construcción del mundo de los objetos*), Ernst Cassirer ha expuesto de forma extraordinariamente clara y lapidaria la esencia del problema del que se desprendía su teoría de las formas simbólicas:

"Cuando consideramos en conjunto las funciones cuya unidad e interpenetración determinan la estructura de nuestra realidad moral e intelectual, se abre ante nosotros una vía doble para la interpretación teórica de estas funciones. Podemos ver en ellas —tanto si se trata de una imagen esencial, de un hecho secundario o de un modelo— un hecho primario. En el primer caso, partimos del supuesto de que el mundo, lo «real», al que se remontan estas funciones como a su objeto, nos viene dado tanto en su existencia como en su estructura, y que al intelecto humano lo que le interesa es simplemente aprehender esta realidad dada... El mundo se refleja en la consciencia como en un espejo."[1]

Cassirer se opone a la teoría del reflejo así entendida, partiendo de afirmaciones relacionadas con la "revolución copernicana" de la teoría kantiana del conocimiento. Según esta teoría, el conocimiento es una construcción del espíritu cognoscitivo, que introduce a través de un acto espontáneo de síntesis denominaciones que adscribimos al objeto en la aprehensión del mismo. Desde este punto de vista, Cassirer prosigue sus exposiciones contra la concepción del conocimiento como reflejo de un mundo con una existencia objetiva. Según él, se debería comprender que lo que nos es dado

[1] E. Cassirer, "Le langage et la construction du monde des objets", en *Psychologie du langage*, París, 1933, pág. 18.

en el conocimiento no depende en última instancia del objeto, sino también de la naturaleza del sujeto; que el conocimiento "no reproduce un modelo que ya venga dado en el objeto, sino que éste está contenido en el hecho originario que crea el modelo. Por tanto, nunca es mera copia. Es una expresión de una fuerza creadora original. Las imágenes intelectuales del mundo que poseemos en nuestro entendimiento, en el arte o en el lenguaje, son, por tanto, para calificarlas con palabras de Leibniz, «espejo vivo del universo». No son simple aprehensión y registro pasivo, sino actos intelectuales, y cada uno de estos actos originales representa para nosotros un esbozo nuevo y particular, un horizonte determinado del mundo objetivo".[2]

Esta manifestación de Cassirer es interesante por dos motivos. En primer lugar, porque contiene los elementos principales de su punto de vista sin antiguos enmascaramientos y, en segundo lugar, porque presenta problemas que son comunes a todas las tendencias que sustentan la tesis de que el lenguaje crea la imagen de la realidad. De este modo aparecen claramente la plataforma y los problemas principales de la cuestión para todo un grupo de estas tendencias. Esto explica en gran medida la situación teórica, que no siempre resulta fácil de descifrar considerando el lenguaje esotérico de las escuelas filosóficas de *élite* y a veces también la particular vaguedad de sus seguidores (que, no obstante, pueden ser muy famosos).

Comencemos con las ideas del mismo Cassirer. Pertenecía a la escuela de Marburgo del neokantismo, a cuyos seguidores, especialmente Cohen y Natorp, le unían estrechos lazos de solidaridad, pese a diferencias individuales particu-

[2] Cassirer, *opus cit.*, pág. 19.

lares, de las que no vamos a ocuparnos aquí, respecto a las concepciones de esta escuela, las cuales en general ya han sido salvadas. La relación de Cassirer como representante del neokantismo con las ideas clásicas del maestro, problema importante para comprender exactamente la especificidad del neokantismo, serán consideradas de nuevo al final de esta reflexión.

Precisamente como representante del neokantismo, Cassirer se opuso al dualismo de Kant, el cual, al concebir el conocimiento como una construcción del espíritu, admitía, al mismo tiempo, un mundo exterior de las cosas objetivo e independiente del conocimiento. Este dualismo, que contiene sin duda alguna una contradicción interna, conducía consiguientemente al dualismo de la percepción sensitiva y la visión apriorística. De acuerdo con la tendencia que se abre paso a partir de Fichte, el neokantismo lucha por eliminar este dualismo, por superar la inconsecuencia kantiana. Lo hace desde una posición consciente y declaradamente idealista. El ataque contra la concepción de la cosa en sí y del objeto con una existencia objetiva que se encuentra fuera del conocimiento, del que volveremos a hablar más tarde, acaba con una negación decisiva de la teoría del reflejo. Sin embargo, aquí no se trata de rechazar cualquier versión vulgarizada, mecanicista de la teoría del reflejo, sino de aquella concepción, tanto empirista como institucionalista, que reconoce una existencia del objeto de conocimiento independiente de este conocimiento.

Cassirer ataca, por tanto, la tesis de que el conocimiento refleja el mundo de los objetos, al sustentar la tesis opuesta de que el conocimiento *crea* este mundo. Encuentra un antecedente, como ya hemos dicho, en la antigua concepción del carácter apriorístico del conocimiento de Kant, aun

cuando el apriorismo de las formas kantianas del significado y las categorías del intelecto también se vea modificado de forma particular en la teoría de las formas simbólicas de Cassirer.[3] Partiendo de estas premisas, Cassirer puede discutir el derecho a hablar de la esencia de las cosas en sí: "La cuestión sobre qué es el ser fuera de estas formas de la visión y la visibilidad, y de cómo pueda ser creado es una cuestión que debe desaparecer".[4] "En general, uno debería limitarse al mundo de las formas y rechazar el mundo de la materia como metáfora innecesaria."[5]

La crítica de la teoría del reflejo, basada en estas pre-

[3] E. Cassirer, "El concepto de las formas simbólicas en la construcción de las ciencias del espíritu", en *Esencia y eficacia del concepto simbólico*, Oxford, 1956, págs. 176-177. "El hecho de que esta mediación —ya sea a través de los signos y símbolos intelectuales del conocimiento puro— pertenece necesariamente a la esfera de lo espiritual, se puede ver fácilmente al reflexionar sobre cualquier forma general que nos venga dada. Todo contenido espiritual está ligado necesariamente para nosotros a la forma de la consciencia y, por tanto, a la forma del *tiempo*... Este proceso se plantea siempre que la consciencia no se limita a *tener* un contenido significativo, sino que lo *crea*."

[4] E. Cassirer, "Sprache und Mythos", en *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, pág. 79.

[5] E. Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, pág. 209. "Si es cierto que toda objetividad, todo aquello que denominamos visión o saber objetivo, siempre nos viene dado sólo en formas determinadas y sólo podemos obtenerlo a través de ellas, entonces jamás podremos salir del ámbito de estas formas, cualquier intento de considerarlas hasta cierto punto «desde fuera» está condenado, por anticipado, al fracaso. Sólo podemos considerar, experimentar, imaginar, pensar *en* estas formas; estamos atados a su significado y rendimiento meramente *inmanente*. Pero, de ser así, aparece bastante problemático con qué derecho podemos constituir un concepto opuesto y un concepto correlativo al de forma pura. Hablamos de una «materia» de la realidad que adopta una «forma» y que es configurada por ésta, pero al principio esto sólo parece una mera metáfora. Pues nuestro conocimiento no la ha recibido nunca como materia *pura*, como algo que, por así decir, sólo posee una esencia desnuda, sin estar determinada de un modo u otro por una forma. Este algo es más que una mera abstracción —y una abstracción de carácter muy dudoso y discutible—. ¿Existe, por tanto, un «material» de lo real antes de la aparición de toda configuración e independientemente de ésta? MarcWogau cree, con razón, que se debe responder negativamente a esta pregunta, si se parte de los supuestos que he establecido en mi *Filosofía de las formas simbólicas*."

misas, que aparece repetidas veces en las obras de Cassirer,[6] es el aspecto contrario, negativo, de su tesis de la función constitutiva del conocimiento, su tesis de que el conocimiento *crea* el objeto. Precisamente esta tesis nos lleva directamente a nuestro problema del papel activo del lenguaje dentro del proceso del conocimiento.

La "revolución copernicana" de Kant se basa según Cassirer en que no toma el mundo, sino el conocimiento, como punto de partida. Sin embargo, Kant no es consecuente, pues deja permanecer el objeto como cosa en sí, como X desconocida. Cassirer, por el contrario, dice en innumerables puntos que el espíritu no imita a su objeto, sino que constituye, crea.[7] En Cassirer, "objeto" significa tanto como "objeto intencional"; la concepción del neokantismo se aproxima de esta forma a la de Brentano-Husserl. Además, ésta es sólo una de las formas en que los neokantianos intentaron "liberarse" de la tradición kantiana de la cosa en sí...

"En cambio, en todos los estadios superiores de la reflexión, el pensamiento posee una consciencia mayor o menor

[6] Compárese, por ejemplo, *Die Philosophie der Symbolischen Formen*, Berlín, 1923, t. I, págs. 135-136; 1929, t. III, págs. 24-27; "The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought", en *The Journal of Philosophy*, tomo 39, núm. 12, págs. 320-321.

[7] E. Cassirer, *Die Philosophie der Symbolischen Formen*, t. I, págs. 8-9. Véase también, por ejemplo, *Le Langage et le monde des objets*, pág. 23, *The Influence...*, págs. 326 y 237. "Cada función intelectual fundamental auténtica tiene en común con el conocimiento la característica decisiva de que posee una fuerza originariamente creadora, y no simplemente reproductora, inherente a ella. No se limita a expresar pasivamente algo existente, sino que contiene una energía autónoma del espíritu a través de la cual la esencia del fenómeno adquiere un «significado» determinado, un contenido ideal propio. Esto es válido tanto para el arte como para el conocimiento; para el mito y para la religión. Todos viven en imágenes propias del mundo en las que no se refleja simplemente algo empíricamente dado, sino que éste es producido de acuerdo con un principio independiente... Por ello, no son formas distintas en las que algo real de por sí se presenta al espíritu, sino que son los caminos que sigue el espíritu en su objetivización, es decir, en su autorrevelación."

de que "tiene" su objeto porque se relaciona con él de una forma particular que sólo le pertenece a él. Se trata de una forma de la relación consigo mismo, de la orientación que toma el espíritu respecto a un objetivo previsto, en la cual se hallan contenidos precisamente los últimos instrumentos de esta objetividad."[8]

El objeto no viene "dado", el objeto siempre es "presentado", pues siempre se trata de una representación, de un producto del espíritu.[9] Se comprende por sí mismo que siempre se trata del *objeto de la ciencia* y no del objeto, de la cosa en el sentido vulgar de la palabra. Tanto Cohen como Natorp y, después de ellos, Cassirer, subrayan claramente el carácter metódico de sus manifestaciones.

No niegan en modo alguno la existencia de las cosas en sentido vulgar, y Cassirer ataca incluso con dureza la tesis de Berkeley *esse* = *percipi* a causa de su idealismo subjetivo. Los neokantianos no hacen del *mundo* sino de la *imagen del mundo* el objeto de sus consideraciones teóricas, al menos en sus explicaciones sobre el carácter metodológico de sus ideas. Si bien se debe admitir lealmente esto, también se debe afirmar lealmente que pese a todas las explicaciones no van más allá de la imagen del mundo que debe ser cons-

[8] E. Cassirer, *Die Philosophie der Symbolischen Formen*, t. I, pág. 11.

[9] E. Cassirer, *opus cit.*, pág. 43. "En este sentido, el mito y el arte, el lenguaje y las ciencias son creaciones *para* el ser. No son simples imágenes de una realidad existente, sino que representan las grandes directrices del movimiento intelectual, del proceso intelectual en el cual la realidad se construye para nosotros como algo singular y múltiple, como una diversidad de formas que, no obstante, se mantienen unidas en última instancia en una unidad de significado."

E. Cassirer, *opus cit.*, tomo III, pág. 7. "El saber no describe como parte del ser ni como su imagen y, sin embargo, por otra parte, se considera tan poco la *relación* con este ser que se la explica mejor desde un nuevo punto de vista. En efecto, la *función* del saber es aquella que construye y constituye el objeto no como algo absoluto, sino como algo condicionado precisamente por esa función, como «objeto» dentro del fenómeno. El hecho de que lo denominemos «ser objetivo», objeto de la experiencia, sólo es posible suponiendo previamente el entendimiento y sus funciones unificadoras apriorísticas."

trucción del espíritu. Más aún: consideran necesario combatir el dualismo kantiano y, sobre todo, la concepción de la cosa en sí. En su "mundo", no sólo no existe nada fuera de la *imagen* creada por el espíritu, sino que, además, se combaten aguda y desafortunadamente todas las posibilidades de que exista un resto. Los hechos se hallan, por tanto, en contradicción con las explicaciones, lo que por otra parte ya ha ocurrido más de una vez en la historia de las ideas y no es, en definitiva, un pecado de los neokantianos. Al final sólo queda la construcción idealista de que no se puede interpretar subjetivamente, considerando el espíritu individual, cognoscitivo, como "constructor" —los neokantianos protestan agudamente contra esta interpretación—, ni objetivamente, considerando esta construcción (como se ve en una serie de manifestaciones de Cassirer) como fenómeno del espíritu objetivo o, dicho de otra forma, aceptando la interpretación lógica y no psicológica del apriorismo kantiano.

La clave de la filosofía de Cassirer radica precisamente en el apriorismo. En efecto, preguntémonos de qué modo fundamenta Cassirer sus opiniones sobre el objeto como producto de la consciencia, cuál es en realidad el mecanismo de esta creación del mundo de los objetos a través de la consciencia. Para obtener una respuesta tendremos que recurrir al apriorismo. No en su forma clásica, sino —como ya hemos dicho— en una versión modificada. Cassirer introduce las formas *simbólicas*, y éstas son formas en las cuales el espíritu *crea* el mundo de los objetos. Las formas simbólicas también poseen un carácter apriorístico, pero, al mismo tiempo, también se apartan en mucho del punto de vista clásico de Kant, lo que entre otras cosas es consecuencia directa de la negación de la concepción de la cosa en sí.

Las formas kantianas de la significación y las categorías del intelecto, tales como espacio, tiempo, nexo causal, se interpretaron como constantes, generales e innatas a cada espíritu (un nativismo de tipo peculiar). Su función se limitaba al *conocimiento*, a la ciencia. Cassirer rechaza el nativismo, aunque no siempre está claro si su elección de la interpretación objetiva en el sentido de la fenomenología hegeliana es definitiva y la única posible; se niega a limitar las formas a la ciencia y el conocimiento, y destaca su carácter constitutivo en relación con todos los fenómenos de la vida espiritual. ¿Qué son las formas simbólicas de Cassirer y en qué consiste su función?

Comprendemos demasiado bien que las formas simbólicas son una energía particular del espíritu, cuya función se basa en la creación de nuestra imagen del mundo.[10]

Husserl adoptó, a través de Brentano, la doctrina escolástica del acto intencional y del objeto. El objeto se constituye a través de la intención que da significado a las partes existentes. El objeto es aquello sobre lo que se dirige la

[10] E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form...*, pág. 175-176. "Bajo «forma simbólica» debe entenderse toda energía del espíritu a través de la cual se une un contenido significativo intelectual a un signo significativo concreto y se relaciona íntimamente con este signo. En este sentido, el lenguaje, el mundo místico-religioso y el arte aparecen provistos de una forma simbólica determinada. En efecto, en todos ellos destaca el fenómeno fundamental de que nuestra consciencia no se ocupa de percibir la impresión de lo externo, sino que relaciona cada impresión con la actividad libre de la expresión. Un mundo de signos e imágenes autocreados se contrapone a lo que llamamos realidad objetiva de las cosas y se afirma contra ella con una plenitud autónoma y una fuerza originaria."

Ibidem, pág. 177. "La fuerza de esta creación (del contenido significativo a través de la consciencia) es la que convierte el simple contenido de la percepción y aprehensión en contenido simbólico."

E. Cassirer, *Die Philosophie der Symbolischen Formen*, t. III, pág. 234-235. "El proceso simbólico es como una corriente única vital e ideológica que inunda la consciencia y que sólo pone en movimiento la ambivalencia y el contexto de la consciencia, su plenitud y también su continuidad y constancia, en este movimiento arrollador que le es propio."

intención. Ahora bien, Husserl no explica lo que sea esta intención misteriosa —que no debe ser acto psicológico— ni en qué se basa en ella. Cassirer introduce algo no menos misterioso, aun cuando se esfuerza en explicar este "algo": la "forma simbólica" gracias a la cual el conocimiento produce el objeto de la consciencia. La "forma simbólica" tampoco es un acto psicológico; es, como podemos experimentar, una energía del espíritu con carácter apriorístico, pero no innata como en el nativismo, una energía cuya función es la *creación* del mundo de los objetos (o bien, el mundo de los objetos de la consciencia). Esto no está más claro que en Husserl, aunque el objetivo de la concepción se encuentre al alcance de cualquiera. Se trata de presentar el mundo de las cosas como una construcción, eliminar radicalmente la cosa en sí y la teoría del reflejo. En todo caso, sin el concepto de forma simbólica no se puede llegar al mundo de las cosas creadas por la consciencia, a un mundo que abarca todo el ámbito de la "realidad"; o sea, que es la reunión no sólo del conocimiento, sino también de las experiencias religiosas, estéticas y otras.

"...desde el punto de vista de estas últimas (es decir, del pleno desarrollo y manifestación de un concepto) el "giro copernicano" con que comenzó Kant también adquiere un nuevo sentido más amplio. No se relaciona sólo con la función explicativa, sino que se extiende con la misma base y derecho en todos los sentidos y llega a todos los principios de la configuración espiritual."[11]

En consecuencia, el análisis no debe apartarse de la realidad, que se redujo a un elemento general existente "fuera" de la consciencia; el punto de partida deben ser las for-

[11] E. Cassirer, *Die Philosophie der Symbolischen Formen*, t. I, pág. 10.

mas de esta consciencia, con lo cual es necesario aprehender su unidad interna. El "giro copernicano" también tiene, por tanto, aquí, como en Kant, un carácter claramente idealista.

Las formas simbólicas crean la imagen del mundo; sin embargo, no libremente, sino de acuerdo con una ley determinada a la que se hallan sujetas. El descubrimiento y formulación de esta ley es precisamente objeto de la filosofía de las formas simbólicas que contrapone al mundo de las cosas el mundo de los signos.

Existen distintas formas simbólicas; se perciben como productos múltiples de las energías espirituales que crean distintas imágenes del mundo. A estas formas pertenecen el lenguaje, el mito, el arte y el conocimiento científico. Se diferencian entre sí, lo cual se halla en contradicción con la tesis kantiana de la unicidad e invariabilidad de las formas de la significación y de las categorías del intelecto. Son generales, abarcan todos los fenómenos de la vida espiritual, lo cual, a su vez, se halla en contradicción con la limitación del apriorismo al ámbito del conocimiento.

De este modo, el lenguaje, que es la forma simbólica fundamental —pues tanto el mito como la ciencia se sirven del lenguaje— se concibe como una energía propia del espíritu que *crea* apriorísticamente la imagen del mundo. Una visión como ésta del problema relaciona a Cassirer con Kant y Humboldt, pero, al mismo tiempo, le separa de ellos. Precisamente un análisis de las semejanzas y diferencias puede aclarar las ideas y el punto de vista de Cassirer. Por ello, intentaremos insinuar al menos estas cuestiones.

Ante todo, Cassirer tomó dos tesis de Kant: que el conocimiento es una construcción del espíritu cognoscitivo, y

que el espíritu realiza esta construcción gracias a determinadas categorías que le vienen dadas *a priori.*

Además de la recepción de estas ideas que tiene como consecuencia que Cassirer se solidarice con los fundamentos de la doctrina de Kant, también aparece una serie de diferencias que se hallan en relación con la orientación general de la escuela de Marburgo.

Como diferencia citaremos, ante todo, la ya citada superación del dualismo kantiano, que se realiza a través de la negación radical de la cosa en sí y, con ello, de la "inconsecuencia" materialista de esta filosofía. En sus *Prolegómenos*, Kant se declaró decisivamente contra el idealismo, para lo cual tenía buenos motivos.[12] Por el contrario, Cassirer reconoce claramente su punto de vista idealista. Y precisamente en el mismo contetxo en que Kant consideraba adecuado protestar contra el idealismo, Cassirer "limpia" —al igual que otros neokantianos— al kantismo de su reconocimiento de las cosas objetivas y convierte a las cosas en objetos intencionales de un tipo peculiar.

Sólo después de efectuar esta "operación purificadora", Cassirer puede elevar sus formas apriorísticas a *creadoras* de la imagen del mundo, al atribuirles un carácter lógico, general —en el sentido del conjunto de las creaciones de la vida espiritual— y variable (formas distintas crean imágenes del mundo distintas). Estas son diferencias muy esenciales res-

[12] I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. . ., Leipzig, 1920, págs. 38-49.". . . Mi protesta contra cualquier insinuación de idealismo es tan concluyente y esclarecedora, que incluso podría parecer superficial. . . En efecto, esto que yo llamo idealismo no se refería a la existencia de las cosas (cuya inseguridad es reconocida por el idealismo en su significado admitido), pues nunca se me ha ocurrido ponerla en duda, sino simplemente la representación sensitiva de las cosas, a la que corresponden en primer lugar el espacio y el tiempo. . ."

pecto a la concepción originaria de Kant, que tienen por objeto una superación ulterior del dualismo kantiano.

La divergencia con Kant se manifiesta también en la relación de Cassirer con las ideas de Wilhelm von Humboldt.

En cierto sentido, vemos aquí una relación directa y una continuación, cosa que Cassirer subraya repetidas veces en sus obras. La filosofía de las formas simbólicas también significa desde este punto de vista un paso más fácil de la lingüística a las ideas de la filosofía pura, pasando por la filosofía del lenguaje. Por tanto, en primer lugar, se trata de la concepción de la creación de la visión del mundo a través del lenguaje, lo que lleva aparejada la tesis de que sistemas lingüísticos distintos producen visiones del mundo distintas. Pero, en segundo lugar, se trata de la concepción del lenguaje como *energía*, con lo cual su "forma interna" crea una visión del mundo dada. No resulta difícil descubrir el hilo que va de la "forma interna" a la "forma simbólica", entendida con propiedad, y que pone a ambas en contacto con la "forma" de la concepción apriorística.

Lo que separa a Cassirer de Humboldt se puede reducir, sobre todo, al problema de la cosa. Humboldt está más próximo a Kant, reconoce la existencia del *mundo de las cosas*, y para él el lenguaje es un *mundo intermedio* situado entre el conocimiento y el mundo de las cosas. Para Cassirer, el lenguaje no es un "mundo intermedio", pues desaparece la necesidad de mediación. El lenguaje es simplemente el *creador* de la imagen del mundo que aparece en la consciencia.

En Cassirer, el idealismo, y un idealismo extremo, se halla fuera de duda; como máximo se podría discutir su carácter objetivo o subjetivo. En cuanto al resto, el autor

se vanagloria, como ya hemos dicho, de su idealismo. ¿Pero la afirmación de este hecho anula y aniquila la problemática contenida en sus opiniones? En modo alguno. Continúa existiendo un problema sumamente real y muy importante; ¿un sistema lingüístico determinado influye sobre una forma determinada de percepción y conocimiento?, y ¿en qué medida?

Dejemos a un lado lo que es una mistificación indiscutible, una intromisión evidente de la especulación filosófica, como, por ejemplo, la negación clara de la realidad externa independiente de la consciencia, que, en este sentido, es objetiva; la interpretación decididamente idealista del mundo como imagen del mismo; la negación, a partir de estos supuestos, de la teoría del reflejo, no en el sentido de una teoría del conocimiento determinada, sino en el sentido de una teoría ontológica determinada, y muchas más. Por otra parte, estoy de acuerdo con la tesis de la seguidora de Cassirer, Suzanne Langer, cuando afirma que los problemas planteados por Cassirer no deben depender necesariamente de la versión idealista de la filosofía[13] (aun cuando en otros aspectos no estoy de acuerdo ni con todo su proceso filosófico ni con su modo de expresión).

Aun cuando uno se halle consecuentemente situado en

[13] S. K. Langer, *Philosophy in a New Key*, Cambridge, 1957, pág. XIV. "Sin embargo, no creo que sea necesaria una interpretación idealista de la realidad para considerar el arte como una forma simbólica... No es necesario «suponer» la existencia de un «espíritu humano» trascendente para reconocer, por ejemplo, la función de la *configuración simbólica* como una actividad natural, como una forma superior de reacción nerviosa que distingue al hombre de todos los demás seres vivientes. El estudio del símobolo y el significado es un punto de partida para la filosofía y no debe deducirse de premisas cartesianas, humesianas o kantianas; y el reconocimiento de la utilidad y profundidad de este estudio puede obtenerse a partir de diversas posiciones, aun cuando sea un hecho histórico que los idealistas fueron los primeros en obtenerlos y que nos proporcionaron la literatura más concluyente sobre simbolismos no discursivos, mito, rito y arte."

el terreno del materialismo filosófico, reconozca la existencia objetiva del mundo de las cosas materiales, acepte en consecuencia la tesis de que el conocimiento refleja siempre una relación determinada entre sujeto y objeto; por tanto, cuando se parte de supuestos totalmente opuestos a los de Cassirer, uno se enfrenta, no obstante, con una serie de problemas que se pueden considerar como el núcleo racional del pensamiento de Humboldt y Cassirer. ¿La forma en que el hombre aprehende el mundo es independiente del sistema del lenguaje en *que* piensa? ¿Existen, en consecuencia, *faits bruts* de la experiencia que, como impresiones sensoriales, son independientes de los demás factores de la vida espiritual, particularmente del lenguaje? ¿La forma de ver la estructura de la realidad es independiente del lenguaje? ¿Al adoptar estas hipótesis, no caemos en el error del idealismo ingenuo, según el cual las cosas siempre son lo que aparentan y las cualidades sensitivas radican en las cosas mismas? ¿En este caso, no corremos el peligro de vulgarizar la teoría del reflejo porque con ella se debe aceptar, para ser consecuentes, la tesis de que la capacidad de aprehender le viene dada al hombre de forma invariable? Por el contrario, si se admite que el lenguaje influye sobre la forma de percepción del mundo, ¿cómo es posible que aparezca una y no otra imagen del lenguaje-pensamiento? ¿No se deben sacar de la tesis de que el lenguaje influye sobre la percepción y el resultado final del conjunto del proceso del conocimiento la conclusión de que sistemas lingüísticos distintos también tienen que dar una forma distinta al proceso del conocimiento? ¿Puede influir esto sobre la diversidad de las "visiones del mundo" naturales que recibe el hombre de la sociedad al aprender el lenguaje? ¿Se puede

probar esto de un modo u otro, o se trata sólo de una especulación filosófica?

Estas y otras preguntas parecidas se hallan implícitas en la filosofía de Cassirer. No quiero decir con ello que Cassirer las haya formulado todas, y precisamente de esta forma. Por el contrario, con toda seguridad, estos *problemas* están contenidos en su filosofía; se trata de problemas reales y esenciales. La forma de su formulación, que ya contiene determinada interpretación, depende del sistema filosófico en que se les plantee. Pero —volvemos a repetirlo una vez más— el problema no desaparece simplemente porque esté mal expuesto y, además, mistificado. En este caso, el filósofo materialista sólo debe descubrir su forma mistificada.

Vale la pena recordar este postulado, si queremos seguir el camino y los errores de una segunda tendencia importante que ejerció gran influencia sobre la filosofía del lenguaje actual: el camino del convencionalismo y el neopositivismo. Aquí, estos problemas adquirirán un nuevo aspecto, pero, al mismo tiempo, arrastraremos el lastre de determinada mistificación. Para no dificultar las posibilidades de distinción, debemos preocuparnos de mantener separados los verdaderos problemas de su forma mistificada. Sin embargo, ante todo, debemos preocuparnos de que al "limpiar el terreno" no olvidamos ningún problema auténticamente científico. Pues en un error de este tipo puede incurrirse más fácilmente en el ámbito de la filosofía que en otros campos científicos.

La filosofía de la convención: del convencionalismo moderado al radical

El Círculo de Viena, que enumera en su programa las fuentes filosóficas de la tendencia que generalmente se deno-

mina "neopositivismo", incluye el convencionalismo, entre otras. Esto está plenamente justificado, sobre todo si se considera la filosofía neopositivista del lenguaje. Pues aun cuando el convencionalismo no ha elaborado una filosofía propia del lenguaje *sensu stricto*, creó, no obstante, la base teórica, los supuestos previos de una forma determinada de esta filosofía.

Una de las causas esenciales de la aparición del neopositivismo fue la crisis de las ciencias naturales y las reflexiones metodológicas relacionadas con ello, que aparecieron claramente al producirse el cambio de siglo. Precisamente en este terreno se desarrolló el convencionalismo como tendencia filosófica, y del mismo sacó su fuerza vital el ficcionalismo neokantiano (Vaihinger). Este fue también el factor que unió a tendencias filosóficas totalmente distintas en otros aspectos. A través de él pudieron influirse mutuamente, continuar ciertas ideas, con lo cual destacaban, al mismo tiempo, su especificidad e incluso, en algunos puntos, su oposición.

Un problema fundamental del convencionalismo fue la objetividad de las leyes científicas. En este caso, el punto de partida lo constituían las propias observaciones de los naturalistas y matemáticos (por otra parte, fueron los principales representantes del convencionalismo) sobre el papel de la idealización dentro de la ciencia. Por lo que se refiere a la matemática o a las ciencias deductivas en general, se trataba sobre todo del papel de la simplicidad y la economía, es decir, de lo que los matemáticos califican como "elegancia" de un sistema. Por tanto, no sólo la observación y la experiencia son decisivas, sino que también lo es la postura del espíritu creador que lleva a la idealización del sistema cuando se preocupa por la simplicidad. Como suele ocurrir

en estos casos, sólo hay un paso de la observación individual correcta a la generalización incorrecta. Sin duda alguna, la idealización desempeña cierto papel, interesante, en la formulación de las leyes de la ciencia; lo mismo ocurre con la "elegancia", particularmente cuando se trata de procesos intelectuales matemáticos. La tesis también es correcta mientras el espíritu realice una función activa en la formulación de las leyes científicas. Pero ya el paso siguiente que conduce a la generalización: "El espíritu *crea* las leyes de la ciencia de forma libre", se basa en un error. Sólo pueden negarlo los partidarios de opiniones extremadamente idealistas. Pero, entonces, también tienen que aceptar las consecuencias ulteriores de la actitud filosófica, que son destructivas desde el punto de vista de la razón humana sana y de la lógica interna de las ciencias. Y al convencionalismo precisamente le tocó en suerte un destino como éste.[14]

El convencionalismo ha formulado de forma distinta el problema de la relación de las leyes de la ciencia con la realidad, con lo cual subrayó cada vez más, en las etapas posteriores de su desarrollo, los elementos idealistas y voluntaristas. Mientras que Boutroux se limitó a desmentir la necesidad y la generalidad de las leyes científicas, y Poincaré

[14] No puedo entrar aquí en detalles de la teoría y evolución histórica del convencionalismo. Ya lo he hecho en la obra *Z. agadnien marksistowskiej teorii prawdy* (Sobre algunos problemas de la teoría marxista de la verdad), Berlín, 1954, cuyo capítulo 6 trata del convencionalismo. También se puede encontrar un análisis del convencionalismo en mis obras críticas, que se ocupan del llamado convencionalismo radical, "Poglady filozoficzne K. Ajdukiewicza" (Las teorías de K. Ajdukiewicz), en *Mysl Filozoficzna*, núm. 1, 1952; "Wsprawie pogladów filozoficznych K. Ajdukiewicza" (Sobre el problema de las teorías filosóficas de K. Ajdukiewicz), en *Mysl Filozoficzna*, núm. 3, 1953. Al mismo tiempo, recomiendo al lector el extraordinario ensayo de L. Kolakowski "Filozofia nieinterwencji" (Filosofía de la no intervención), en *Mysl Filozoficzna*, núm. 2, 1953, que está en estrecha relación con mi antigua polémica con el profesor K. Ajdukiewicz y que contiene un profundo análisis crítico marxista del convencionalismo.

introdujo la categoría de la *convención* (que tendía a la simplicidad de la descripción y su utilidad desde el punto de vista de la praxis), que en un momento determinado añade libertad a la observación, Le Roy y Duhem consideran finalmente las leyes científicas como un producto del espíritu cognoscitivo, y precisamente un producto de naturaleza voluntaria. Esto se subraya aún más vigorosamente en el decernismo voluntarista de Dingler.

Esta evolución del convencionalismo se halla relacionada no sólo con la radicalización de las ideas, que va aparejada a su liberación de la presión de una tradición determinada, sino también con el "árbol genealógico metafísico" de los seguidores individuales de esta tendencia. Le Roy y Duhem, como militantes católicos, unieron sus ideas filosóficas y metodológicas a un fideísmo abiertamente admitido, a una lucha abierta contra el materialismo y la categoría de la necesidad. En su interpretación, el convencionalismo adopta un carácter extremadamente subjetivo, ante lo cual incluso Poincaré reacciona de forma negativa, aunque parcialmente. La categoría de la convención de Poincaré corresponde en Le Roy a la idea de la generalidad de la convención voluntarista como fundamento de la ciencia. Precisamente Le Roy divide los hechos en "burdos" (*bruts*) y "científicos" (*scientifiques*), y afirma que el espíritu —basado en una convención voluntarista y, por tanto, modificable— de los *creadores* no sólo era un hecho científico (con lo que estaba de acuerdo Poincaré), sino también "burdo" (a lo que se oponía Poincaré). Pues, según Le Roy, incluso la observación más simple debe estar condicionada a través de la existencia de leyes ya reconocidas, o sea, de determinadas convenciones sobre cuya base planteamos nuestras observaciones.

Pese a todas estas diferencias, los convencionalistas están unidos entre sí por la idea —aunque también expresada de formas distintas— de la construcción de leyes científicas basadas en el acuerdo general y en el resultado final de la visión del mundo. En el fondo, sobre todo por lo que respecta a los seguidores radicales del convencionalismo, el problema es más profundo, pues también se refiere a la subjetivización del mundo mismo.

Todo esto sólo se halla indirectamente relacionado con nuestro verdadero problema del papel del lenguaje dentro de la creación de la imagen del mundo. Sin embargo, los convencionalistas también nos introducen en este ámbito al señalar que la elección del lenguaje se basa en una convención.

El autor de este concepto fue Poincaré. Afirmó que las leyes científicas, que él redujo al juego de frases analíticas, eran *definiciones*. Y, a partir de esta convención —sobre todo cuando va relacionada con la idea de la libre determinación de las convenciones—, sólo hay un paso para llegar a la afirmación de que se trata de definiciones que están condicionadas por una elección arbitraria del lenguaje. Le Roy dio ese paso, al radicalizar la doctrina del convencionalismo, relacionándola con la filosofía del legnuaje y abriendo paso a nuevas tendencias de esta filosofía, ya dentro del marco del neopositivimo. Precisamente Le Roy fue el primero en afirmar la dependencia de la teoría respecto a la elección del lenguaje.

"Las teorías, modificables de mil modos distintos, son por este motivo *multivalentes para un solo e idéntico sujeto*, son soluciones innumerables de un problema indefinido. ¿Podríamos citar para apoyar lo que hemos dicho el conocido hecho de la coexistencia de la teoría de la elasticidad

y la teoría electromagnética de la luz? Son lenguajes distintos que se corresponden exactamente. Sin embargo, cada uno de estos lenguajes posee su significado propio y sus utilidades particulares. Ahora bien, el erudito ¿puede escoger entre una u otra de acuerdo con su gusto personal o con el objetivo que persigue? Estos modos de expresión ¿no están igualmente justificados? ¡Más aún! Cada uno de ellos debería prevalecer, pues define un punto de vista desde el cual presenta un aspecto *sui generis* y, por ello, sería una pena pasarlo por alto."[15]

La elección del lenguaje no es arbitraria en cuanto que siempre existen motivos que justifican esa elección (como, por ejemplo, la opinión dominante, la relación con las convenciones adoptadas con anterioridad, los motivos de actuación individual-psicológicos, etc.). Sin embargo, es arbitraria en cuanto que el erudito quiere comunicar lo que él desea; sólo debe aceptar, en ese caso, ciertas complicaciones teóricas.

En un período posterior, Ajdukievicz subrayó claramente la relación entre su convencionalismo radical y las ideas de Le Roy. Sin embargo, la cuestión tiene mayor alcance, pues se trata de la relación existente entre el convencionalismo radicalizado de Le Roy[16] y la concepción neopositivista del lenguaje. Esta relación, la apropiación de ciertas tesis convencionalistas por parte del neopositivismo, se puede percibir al menos en dos grandes problemas: en la concepción de la imagen del mundo como un producto del lenguaje y en la aceptación del carácter arbitrario de cada

[15] E. Le Roy, "Science et philosophie", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1899, págs. 529-530.

[16] E. Le Roy, "Un positivisme nouveau", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901, pág. 144.

concepción del mundo (considerando la elección arbitraria del sistema del lenguaje, cuyo resultado es la imagen dada). En efecto, en el documento del programa del Círculo de Viena no se precisó sobre qué se basaban las líneas de unión entre neopositivismo y convencionalismo, pero su existencia se comprobó con razón. Han desempeñado un importante papel en el desarrollo del neopositivismo y, especialmente, de su filosofía del lenguaje.

Como admite el mismo Ajdukiewicz, el convencionalismo radical es, en cierto sentido, la continuación del convencionalismo tradicional. Pero, al mismo tiempo, sólo se hace comprensible dentro del contexto del neopositivismo y de la filosofía neopositivista del lenguaje; es, en cierto modo, una consecuencia de esta doctrina. Por esta razón, constituye un buen punto de partida para el análisis de la relación interna de la tendencia de desarrollo convencionalismo-neopositivismo, por una parte, y para el análisis de la relación entre esta tendencia y el humboldtismo-neokantismo, por otra.

Según las propias palabras de su creador, el convencionalismo radical se distingue el tradicional en que no adopta sólo en algunos casos, como proponía Poincaré, sino en *cada* concepto las convenciones adoptadas de forma arbitraria como medio auxiliar para el conocimiento. Como resultado final, nuestra imagen del mundo se convierte en una creación totalmente arbitraria del espíritu, y la concepción filosófica de la que se desprenden estas ideas, se plantea —pese a todos los prejuicios— como un subjetivismo y un relativismo extremos.[17]

[17] K. Ajdukiewicz, "Das Weltbild und Begriffsapparatur", Leipzig, 1934, en *Erkenntnis*, tomo IV, págs. 259-260. "La tesis principal del convencionalismo corriente, como lo entiende Poincaré, por ejemplo, consiste en la afirmación de

No pretendo comentar aquí de forma exhaustiva las teorías del convencionalismo radical, que además ya expusimos más arriba. Lo he hecho en otras obras a las que puede remitirse el lector interesado en ello. Aquí sólo quisiera plantear lo que se halla en relación directa con la filosofía del lenguaje.

Ajdukiewicz saca conclusiones de largo alcance de sus premisas: "Así llegamos a la tesis principal de este análisis. Ningún concepto articulado nos viene impuesto de forma absoluta por los datos de la experiencia. Estos datos nos obligan, con seguridad, a reconocer ciertos conceptos, cuando actuamos sobre el terreno de un conjunto de conceptos dados; pero si cambiamos este conjunto de conceptos, entonces, pese a la presencia de los mismos datos de la

que existen problemas que no pueden resolverse a través de la experiencia mientras no se introduzca una convención arbitraria que entonces resuelve el problema, junto con los datos de la experiencia. Por lo tanto, los resultados de que consta esta solución no nos vienen impuestos sólo a través de los datos de la experiencia, sino que su adopción depende, en parte, de nuestro libre albedrío, puesto que podemos modificar arbitrariamente la convención adoptada que contribuye a determinar la solución del problema, con lo cual llegamos a otras explicaciones.

"En este proceso pretendemos generalizar y radicalizar esta tesis del convencionalismo corriente. En efecto, queremos establecer y justificar la afirmación de que no sólo algunos, sino todos los resultados que obtenemos y que constituyen toda nuestra imagen del mundo, no están directamente determinados por los datos de la experiencia, sino que dependen de la elección del aparato conceptual a través del cual representamos los datos de la experiencia. Pero este aparato conceptual podemos escogerlo de uno u otro modo, con lo cual varía toda nuestra imagen del mundo. Es decir, que mientras que alguien emplea un aparato conceptual determinado, se le impone el reconocimiento de determinados resultados de los datos de la experiencia. Pero los mismos datos de la experiencia no le obligan en absoluto al reconocimiento de estos resultados, pues puede valerse de otro aparato conceptual de acuerdo con el cual los mismos datos de la experiencia ya no le obligan al reconocimiento de aquellos resultados, pues éstos ya no aparecen en el nuevo aparato conceptual.

"Esta es, en resumen, y sin demasiada preocupación por una formulación exacta, la tesis principal de la presente obra... Quisiéramos denominarla «convencionalismo radical» y señalar que está relacionada con las ideas del filósofo francés Le Roy y tal vez también con las de otros."

experiencia, tenemos la libertad de no reconocer estos conceptos."[18]

La tesis de la dependencia de la imagen del mundo de una elección arbitraria del conjunto de conceptos es decir, del lenguaje, se desmiente claramente aquí. Se agudiza en el marco del convencionalismo radical a través del concepto de lenguajes relacionados entre sí, donde no se trata de lenguajes parciales que son partes integrantes de un lenguaje mucho más amplio como, por ejemplo, el lenguaje de la física, sino de lenguajes cerrados e inconvertibles entre sí, a causa de la ausencia de un lazo de unión. Esta es una concepción realmente radical, pues aquí se afirma que no sólo se puede escoger el lenguaje *a voluntad*, sino que además resulta imposible hablar de verdadero y falso sin adoptar un sistema de referencias dentro del lenguaje *dado*. Para este argumento somos inalcanzables "desde fuera", pues alguien debe adoptar nuestro lenguaje junto con su "verdad", o no puede llegar en absoluto hasta nosotros, puesto que nuestro lenguaje es cerrado e intraducible. Si tomáramos esta especulación filosófica al pie de la letra, obtendríamos aproximadamente la siguiente imagen: basándonos en la igualdad total, las expresiones de un error y de una demostración científica estarían en un mismo plano (en cuanto sólo corresponden a las exigencias formales de los lenguajes interdependientes y cerrados).

El convencionalismo radical es una doctrina paradójica que es imposible defender. Finalmente, hasta su creador renunció a ella. Sin embargo, esta doctrina era el resultado de un clima ideológico determinado y representó un importante papel en la formación y desarrollo posteriores de las

[18] K. Ajdukiewicz, *opus cit.*, pág. 266.

consideraciones sobre la función del lenguaje dentro del proceso del conocimiento. Por ello, esta doctrina debe considerarse al menos bajo dos aspectos: el de "la esencia racional", es decir, el problema real que se halla oculto bajo su forma mistificada, y el aspecto de la relación con el neopositivismo, que le dio vida.

El problema positivio, real, que aparece en el convencionalismo extremo, parece trivial en su formulación simple: ¿Cómo actúa el lenguaje sobre la forma de pensar y cómo actúan las modificaciones del sistema lingüístico sobre las modificaciones del pensamiento? Presentado de esta forma tan general, todo el problema no sólo parece trivial, sino que resulta absolutamente no característico del convencionalismo. Ya presentamos antes los distintos aspectos de este problema dentro del campo del neokantismo. Resulta fácil imaginar que también se le pueda plantear dentro de la filosofía materialista. En la ciencia es corriente que los mismos problemas auténticos sean adoptados por diversos sistemas de interpretación.

El convencionalismo radical añade un problema adicional a los problemas generales comunes a las distintas tendencias filosóficas sobre la influencia del lenguaje en el modo de pensamiento. ¿Las diferencias entre los sistemas lingüísticos particulares no determinan la forma en que aprehendemos el mundo, en que reconocemos los problemas, modificando así —a través de una selección correspondiente de estos problemas— nuestra visión del mundo? Este problema es interesante y vale la pena reflexionar sobre él, siempre y cuando lo liberemos de las tendencias mistificadoras e idealistas.

Sin duda alguna, se halla contenido en la concepción

de Ajdukiewicz,[19] lo que puso a sus seguidores en condiciones de contrarrestar el reproche del subjetivismo a través de ciertos conceptos culturales.

La adopción del problema básico del convencionalismo radical no modifica en nada la característica de esta doctrina como una especulación al margen de las paradojas. Hace diez años me planteé por primera vez la idea de esta doctrina. Durante este tiempo, mi punto de vista ha variado en varios aspectos; sin embargo, por lo que respecta a la condena claramente negativa del convencionalismo radical no tengo nada que añadir ni nada que retirar. Es una especulación que, como todas, tiene un trasfondo filosófico particular. Causas semejantes y hechos análogos han conducido a interpretaciones muy distintas: al simbolismo de Cassirer, por una parte, y al convencionalismo radical de Ajdukiewicz, por otra. Merece la pena investigar con mayor detalle qué caminos y supuestos previos condujeron al convencionalismo radical.

Con toda seguridad intervinieron aquí la tradición del convencionalismo y también los estímulos intelectuales que procedían de él. Pero, como ya hemos dicho, la forma radical de esta doctrina sólo pudo surgir sobre el terreno favorable del neopositivismo.

La filosofía neopositivista del lenguaje estaba fundida con el empirismo inmanente en un conjunto orgánico, y sólo puede comprenderse a través de ello.[20] La concepción de

[19] K. Ajdukiewicz, "Die wissenschaftliche Perspektive", en *Erkenntnis*, tomo V, Leipzig, 1935, págs. 25-26. "La perspectiva del mundo depende de dos factores. Por una parte, depende del material de la experiencia sobre el que se edifica, pero, por otra parte, depende del aparato conceptual y de las reglas significativas a él ligadas... Al cambiar de aparato conceptual, varían también los problemas que se resuelven sobre la base de los mismos datos de la experiencia."

[20] En min *Wstep to semantyki* (Introducción a la semántica), 1960, cap. III,

la diferencia entre expresiones significativas (empíricas o tautológicas) y no significativas (metafísicas), sobre la base del análisis formal del lenguaje científico, sólo podía surgir apoyándose en la tesis gnoseológica de que el saber empírico, que contiene un conocimiento creador de la realidad, puede reducirse a informes sobre lo que viene "dado", es decir, "en los cuales se halle dada la experiencia íntima". Ambas tesis estaban genéticamente unidas en el neopositivismo, aunque, más tarde, la tesis del lenguaje como *único* objeto de la filosofía adquiere autonomía y —como, por ejemplo, en el convencionalismo radical— comienza a actuar independientemente de una relación directa con el empirismo lógico. Pero sin esta relación resulta imposible comprender su génesis ni su carácter.

Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, el neopositivismo, también llamado empirismo lógico, sólo era una forma subjetivo-idealista del positivismo. En este aspecto, constituía el supuesto previo directo del empiriocriticismo de Mach, lo cual, por otra parte, fue públicamente reconocido por él. El camino que condujo a los investigadores de las ciencias naturales y a los estudiosos de las ciencias exactas —que, sin embargo, combatían la metafísica y el irracionalismo— a la metafísica del idealismo subjetivo; el camino que logró desviarlos de la famosa lucha por el triunfo del saber empírico y los llevó al empirismo inmanente, podría convertirse en un fascinante objeto de investigación para la sociología y la psicología del saber. En la actual literatura científica, generalmente se admite que los parti-

con el título "Filosofía semántica" se encuentra un análisis profundo de este problema, así como una exposición de las teorías del neopositivismo sobre el problema del lenguaje. Aquí sólo nos interesan las conclusiones referentes al papel del lenguaje dentro del proceso del conocimiento, pero no una exposición de la doctrina y un análisis de sus fundamentos generales.

cipantes de la cruzada antimetafísica —pese a todas las hermosas y nobles declaraciones y a las intenciones subjetivas— cayeron en el error de una metafísica de calidad bastante dudosa. No pueden desmentirlo ni los primeros partidarios del neopositivismo, como Ayer, por ejemplo. Pero sólo la unión de esta cruzada antimetafísica, del empirismo inmanente, con el reconocimiento del lenguaje como objeto principal —aunque no único— de la investigación filosófica, podía tener como resultado final el nacimiento de la filosofía neopositivista del lenguaje.

El empirismo lógico tenía un carácter declaradamente subjetivo-idealista, y también lo manifestó la filosofía del lenguaje que surgió a partir de él. El descubrimiento de los antinomios en los fundamentos de la matemática (sobre todo, de la teoría de los grupos), que también se manifestó en la lógica, así como las dificultades que tenían que superar los investigadores de las ciencias naturales después de las transformaciones revolucionarias de principios de siglo (especialmente la teoría de la relatividad, la mecánica cuántica, etc., en física) revelaron cada vez más claramente a los sabios el peligro que resulta de una utilización incorrecta del lenguaje, entre otras cosas debido a la polivalencia de las palabras. Se les ocurrió la idea de que el lenguaje no sólo era un medio, sino también un objeto de la investigación. Fue una idea de gran trascendencia que impulsó mucho el interés por el lenguaje y dio impulso a las innumerables investigaciones sobre el problema del lenguaje. Así, el lenguaje se convirtió en un objeto primordial de investigación de la filosofía moderna, que, en este ámbito, se sirvió de un instrumento particularmente agudo y preciso, a saber, la lógica matemática. Sin embargo, es distinto afirmar que el

lenguaje *también* es objeto de investigación, que expresar la opinión de que *sólo* el lenguaje es objeto de consideraciones filosóficas. El neopositivismo, que completó el paso de la primera tesis moderada a la segunda, extrema, inició una tendencia que abre todas las puertas a la interpretación idealista. Pues, cuando se afirma que convertir la realidad extralingüística en objeto de investigación es metafísica, es decir, una interpretación no significativa, un pseudoproblema (utilizando la fraseología neopositivista); cuando se afirma que el único objeto justificado de la filosofía es el análisis del lenguaje científico, entonces se coloca *nolens volens* la creación subjetiva del intelecto en el lugar de la realidad objetiva. Más aún, cuando se sostiene la tesis —como hicieron *expressis verbis* los neopositivistas— de que el lenguaje es una creación arbitraria y la elección del sistema de lenguaje voluntaria, esto ya es idealismo subjetivo puro, el cual, además, se adapta extraordinariamente al empirismo inmanente de esta doctrina.

Desde el principio, la interpretación neopositivista del lenguaje contenía un elemento convencional. Al neopositivismo no le interesaba simplemente la tesis de que el análisis del lenguaje posibilitaba única y exclusivamente la distinción de las expresiones significativas de las no significativas (metafísicas) y que, por ello, el lenguaje era el único objeto de la filosofía, lo cual se consideraba como un "punto de inflexión" en la determinación del objeto de la filosofía. Al neopositivismo le interesaba establecer que el lenguaje, al que se le había atribuido una categoría tan elevada, era el producto arbitrario del hombre y, por tanto, se hallaba sometido a su libre elección. Este es precisamente el contenido del *principio de tolerancia* que defendió Carnap

en la obra modelo del neopositivismo.[21] Las ideas radicales de Ajdukiewicz y del congenial Hempel[22] sólo son las conclusiones consiguientes de este principio. La doctrina neopositivista del fisicalismo, según la cual puede alcanzarse la unidad de la ciencia a través de la elección de un lenguaje determinado, es un magnífico ejemplo de este punto de vista. Sin embargo, el elemento ya mencionado del convencionalismo funcionaba de forma especial en el neopositivismo: sobre la base de la teoría del conocimiento del empirismo inmanente y por analogía con un solipsismo metodológico propio que era el supuesto previo de la filosofía neopositivista del lenguaje. Los partidarios del neopositivismo desean olvidar este hecho penoso. Sin embargo, es indiscutible, aunque sólo sea a la luz del *Tratado lógico-filosófico* de Wittgenstein, que representó, empero, un importante papel en la formación del neopositivismo, o a la luz de las primeras obras de Carnap, sobre todo el ensayo *La construcción lógica del mundo.*

Se deben comprender correctamente las siguientes palabras de Wittgenstein: "*Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo" (5, 6). "Que el mundo es *mi* mundo queda claro porque los límites del lenguaje (del lenguaje que sólo yo comprendo) determinan los límites de mi mundo" (5, 62). Y para comprender también sus reflexiones sobre el solipsismo: "En efecto, lo que quiere decir el solipsismo está bien, sólo que no se puede decir" (5, 62).

Sólo a partir de aquí, adquieren claridad y precisión las tesis ulteriores de Wittgenstein. Estas tesis exponen el conte-

[21] R. Carnap, *The Logical Synta of Language,* Londres, 1937, págs. XV, 29, 52.

[22] C. G. Hempel, "Le problème de la vérité", en *Theoria*, 1937, t. 3.

nido esencial del neopositivismo, que fue desarrollado y comentado por sus seguidores: "El objetivo de la filosofía es la explicación lógica de los pensamientos" (4, 112). "Esa filosofía es crítica del lenguaje" (4, 0031). "En la sintaxis lógica, la significación de los símbolos individuales no pueden desempeñar ningún papel" (3, 33). "La mayor parte de las afirmaciones y preguntas que contiene la literatura filosófica no son erróneas, sino que carecen de significado" (4, 003).

Carnap continúa el solipsismo lingüístico de Wittgenstein en su teoría de la *constitución* y en la teoría del solipsismo *metodológico,* que desarrolló principalmente en su obra *La construcción lógica del mundo.*

¿Cómo se explica que pensadores que adoptaron en ciertos aspectos una postura seria, científica, para combatir la metafísica y el idealismo aceptaran el subjetivismo y llegaran a concebir una idea tan erróneamente idealista? Aquí, a uno se le ocurre, ante todo, la idea de que se generalizaron mal las observaciones realizadas por la teoría deductiva en el ámbito del lenguaje, y también en el de los "lenguajes" artificiales especiales (por ejemplo, los códigos). Pues, en efecto, éstos se crean arbitrariamente, pero sobre la base del lenguaje natural, para fines determinados de comprensión mutua. Lo contrario de esa generalización, de la trasposición de las observaciones realizadas en el campo de los lenguajes artificiales al lenguaje en general (y, por tanto, a los lenguajes naturales), se halla al alcance de la mano. Sin embargo, sostengo la opinión de que este error recayó firmemente sobre los creadores de la interpretación neopositivista del lenguaje.

Al volver, después de un breve rodeo por la historia del

neopositivismo, el análisis del convencionalismo radical, comprobamos que, entre tanto, ha variado nuestra postura respecto a éste. Ya no consideramos que el convencionalismo sea su elemento constitutivo, sino que también reconocemos de nuevo la idea del lenguaje autónomo que crea nuestra perspectiva del conocimiento. Sin esta idea, que se halla en estrecha relación con el empirismo inmanente y la visión del mundo subjetivo-idealista característica de éste, la teoría del lenguaje como único objeto de la filosofía resultaría inimaginable. Por otra parte, el convencionalismo de la teoría aquí comentada sólo resulta plenamente comprensible a la luz de la teoría general del lenguaje, junto con la cual constituye un conjunto orgánico.

Comparemos la variante neopositivista. La solución del problema del papel activo del lenguaje dentro del proceso del conocimiento propuesta por los neopositivistas, no sólo indica cierta relación con la solución tradicional-convencional, sino que al analizarla más detenidamente se manifiesta como su continuación. La concepción neopositivista es la concepción radicalizada del convencionalismo. No sólo en el sentido de que en ella se formulan de modo más agudo ciertos conceptos, sino también en cuanto que aquí se meditan plenamente y se manifiestan ciertas tesis que faltaban, con lo cual se crea una teoría más completa y cerrada, aun cuando no más significativa. Tampoco cabe duda alguna de que tanto el convencionalismo como el neopositivismo se encuentran en la misma línea de desarrollo en cuanto al problema que discutimos aquí, porque destacan su solución subjetivo-idealista.

Si comparamos esta línea de desarrollo con la que sigue a Kant (Humboldt - neohumboldtismo - neokantismo), vere-

mos claramente las similitudes y diferencias. La semejanza se basa en la tesis fundamental de que el lenguaje *crea* la imagen del mundo y que una modificación del lenguaje lleva aparejada una modificación de la imagen del mundo. En ciertos casos, la semejanza no se refiere sólo a lo teórico, sino también a la forma de expresión. Por ejemplo, tanto el convencionalismo radical como la teoría de los campos tratan de que nuestra perspectiva del mundo se crea con ayuda de una red de conceptos. La diferencia se basa sobre todo en el carácter del idealismo. En la tendencia relacionada con Kant, advertimos la influencia de la concepción hegeliana del espíritu objetivo, que aparece en nuestra imagen del mundo por mediación del lenguaje. Esta concepción del problema es mística, pero no más chocante que el solipsismo lingüístico. Por otra parte, resulta difícil medir y apreciar el grado de las curiosidades filosóficas. Ambas concepciones extremas resultan igualmente inaceptables, no sólo para el materialista, sino para cualquier pensador razonable que no utilice el conjunto de su saber positivo como trampolín para especulaciones vertiginosas. Pero en ambas podemos encontrar algo: ideas, problemas, soluciones parciales. Sin embargo, todo esto debe explicarse de la forma más concreta posible. Nadie ha manifestado esta idea de modo más bello y al mismo tiempo más autoritario —considerando su relación con el neopositivismo— que Bertrand Russell, con cuyas palabras quisiera cerrar esta exposición, puesto que aprehenden de modo extraordinario la esencia del problema:

"Cuando digo «el sol brilla», no quiero decir que ésta sea una de muchas frases entre las cuales no existe contradicción alguna; no me refiero a algo verbal, sino a algo

a causa de lo cual se inventaron palabras como «sol» y «brilla». El objeto de las palabras —pese a que los filósofos parecen olvidar este simple hecho— es ocuparse de cosas que son algo distinto de las palabras: Cuando voy a un restaurante y pido un almuerzo, no deseo que mis palabras se ajusten con otras palabras dentro de un sistema, sino que provoquen la aparición de los alimentos. También hubiera terminado sin palabras, al coger simplemente lo que deseaba, pero esto hubiera sido más incómodo. Las teorías verbalistas de algunos filósofos modernos olvidan los fines prácticos y caseros de las palabras cotidianas, y se pierden en un misticismo neoplatónico. Creo haberles oído decir: «Al principio fue el Verbo» No: «Al principio fue lo que expresa el verbo». Es curioso que este retorno a la metafísica antigua, se creara como intento para actuar de forma ultra-empírica."[23]

[23] B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, Londres, 1951, págs. 148-149.

Segunda Parte

PREMISAS EMPÍRICAS

Etnolingüística: la hipótesis de Sapir-Whorf

La perdurabilidad de los problemas filosóficos resulta de las dificultades que surgen cuando se pretende resolverlos. El grado de abstracción de estos problemas, la "distancia" entre generalizaciones y hechos, acarrea que cada generalización filosófica tenga cierta justificación, sin que ninguna pueda rechazarse plena y definitivamente, al menos dentro del mismo sistema. En filosofía y en los problemas de concepción del mundo se trata precisamente, sobre todo, de la elección del sistema de valores que debe convertirse en fundamento de la teoría dada. Empleo conscientemente la palabra "elección", pues una u otra decisión tiene motivos más complicados que, por ejemplo, en las ciencias naturales o exactas.

¿La suma de los ángulos de un triángulo es de 180 grados? ¿La luz tiene estructura corpuscular? ¿Puede conocerse el mundo? Cada pregunta es distinta y también son distintas las formas y posibilidades de su decisión. Las afirmaciones de las ciencias particulares siempre deben poderse probar por situaciones y hechos concretos, es decir, con ayuda de experimentos y cálculos a través de los cuales se las

puede confirmar o rechazar. En filosofía no existen situaciones claras como éstas; las tesis filosóficas pueden hacerse parecer verosímiles, en mayor o menor grado, a través de argumentos indirectos, pero esto siempre da al contrincante la posibilidad de justificar su postura opuesta. Por ello, actualmente, sólo un loco discutiría la tabla de multiplicar o las leyes de la mecánica, mientras que se puede ser un genio e introducir al mismo tiempo —pese a todo el progreso del saber de las ciencias naturales— un punto de vista naturalista en la filosofía. La praxis ofrece innumerables ejemplos de ello. En el momento en que una tesis que pertenecía hasta entonces al ámbito de la filosofía cambia su carácter, gracias al progreso de las ciencias, y no sólo se puede formular de una sola forma, sino que también suscita una decisión única, deja de ser una tesis filosófica para convertirse en afirmación de una de las ciencias particulares. Sin duda alguna, aquí tiene razón Russell, quien formuló esta ley. Pero no estaba en lo cierto cuando desvalorizó la filosofía y situó a las ciencias particulares en un nivel superior, basándose en este hecho.

Las tesis de la filosofía también se diferencian de ellas. La filosofía no es la reina de las ciencias en el sentido antiguo; tampoco es una ciencia particular. Pero de ello no resulta en modo alguno una valoración peyorativa, pues el valor de tal o cual forma de conocimiento teórico de la realidad viene determinado por su aplicabilidad y por el lugar que ocupa dentro del conjunto del saber humano. Pero, si consideramos a la filosofía desde este punto de vista, se revela necesaria para la construcción de una imagen completa de la realidad —incluso bajo el supuesto de un desarrollo máximo de las ciencias particulares— o, dicho de otro modo,

para la creación de una concepción del mundo. La filosofía continúa siendo una rama nada despreciable dentro del gran árbol de nuestro saber, tanto en el ámbito de la teoría general de la realidad, como en el de la metodología general; no es de extrañar que los intentos de eliminar artificialmente la filosofía acaben en un fracaso, como en el caso del neopositivismo. Por el contrario, lo que sí es una tarea real es utilizar un método de generalización que permita que las tesis filosóficas no entren en contradicción con las ciencias particulares, sino que —por el contrario— se desprendan de éstas. Sólo una filosofía así entendida puede pretender ser llamada ciencia.

Por tanto, calificación de una tesis como filosófica no significa una desvalorización. Pero, por otra parte, esta calificación no facilita en modo alguno la decisión, cuando se contraponen tendencias opuestas respecto al mismo problema. Así ocurre precisamente con la afirmación que nos ocupa sobre el papel activo del lenguaje dentro del proceso del conocimiento. En efecto, mientras que cierras escuelas —como las que comentamos en los capítulos anteriores— conciben el lenguaje como creador de la imagen de la realidad, otras niegan esa tesis, sin justificar de un modo u otro la teoría del reflejo. Mientras que algunas tendencias sostienen el punto de vista de que las modificaciones del sistema lingüístico conducen a modificaciones de la imagen del mundo, otras lo desmienten claramente y afirman que —puesto que el desarrollo biológico de todos los hombres es igual— también debe ser igual la imagen del mundo creada en el curso de este desarrollo, y que encontramos elementos lingüísticos comunes, generales, en todos los lenguajes.

En filosofía, la discusión en torno a estos y otros problemas parecidos dura desde hace muchos, muchos siglos

y aún puede durar mucho. Tanto más interesante resulta encontrar pruebas empíricas que hablen en favor de uno u otro bando, confrontar las tesis generales con los hechos desnudos para llevar a cabo la verificación o la refutación de las hipótesis. Esto es posible, al menos en algunos aspectos de nuestro problema, y precisamente por ello nos ocupamos desde las alturas de la filosofía del lenguaje hasta las profundidades de las consideraciones etnolingüísticas.

Las afirmaciones sobre la relación entre lenguaje y pensamiento o entre lenguaje y realidad son típicas generalizaciones filosóficas, y resulta difícil contar con una solución de este problema a través de un recurso directo a los hechos científicos —al menos, en el actual estado del saber—. En el mejor de los casos, se puede señalar que, gracias a las distintas ciencias particulares, sabemos más cosas que hablan en favor de uno de los puntos de vista que del otro, aunque esto no elimine ni directa ni claramente los argumentos del contrario. Mas cuando, para este fin, tendríamos que comprobar la no existencia de cualquier forma de ser aceptada —por ejemplo, en las distintas variantes de la teoría del espíritu objetivo—, lo cual resulta claramente imposible.

Sin embargo, existen situaciones menos desesperadas. Por ejemplo, si se plantea en la filosofía del lenguaje la tesis de que éste crea la visión de la realidad y se saca de esta tesis la conclusión de que la modificación del sistema lingüístico conduce a una variación de aquella visión, entonces podemos probar esta afirmación. Puesto que los hombres utilizan *distintos* sistemas lingüísticos, que a menudo revelan una morfología y sintaxis fundamentalmente diferentes, corresponden a un círculo cultural distinto y tiene otra historia, se puede recurrir al análisis de estos distintos lenguajes para comprobar si contienen visiones del mundo implícita-

mente distintas. Si se afirma que los lenguajes contienen algunos elementos fijos, *linguistic universals* —con plena independencia de la morfología, sintaxis y otras diferencias visibles—, puesto que los destinos biológicos de todos los seres humanos son iguales y esta igualdad debe reflejarse en el lenguaje, también es posible comprobar empíricamente la certeza de esta afirmación. Precisamente por ello, este tipo de afirmaciones tiene un valor extraordinario en las consideraciones sobre la filosofía del lenguaje.

La solución empírica de un problema parcial proporciona el primer impulso para una reacción especial en cadena. Pues si resultara que la diferencia entre determinados sistemas lingüísticos *no* llevaba aparejadas diferencias entre las visiones del mundo —y esto puede demostrarse—, la tesis de la creación de esta visión a través del lenguaje al menos quedaría algo afectada. Tanto más si con ello triunfara la teoría del *linguistic universals.* Por el contrario, si en el curso de las investigaciones empíricas resultara que el sistema lingüístico implica de hecho una visión del mundo determinada —puesto que las diferencias entre los sistemas lingüísticos se hallan en relación con la diversidad de las visiones del mundo—, no se desprendería de ello la necesidad de reconocer la tesis idealista de la creación arbitraria de la visión del mundo a través del lenguaje, pero sí la necesidad de modificar el punto de vista que generalmente denominamos teoría del reflejo. En efecto, en este caso se tendrá que explicar la función del factor subjetivo dentro del proceso del conocimiento sobre una base más amplia, y formularlo de modo más concreto.

En todo caso, las investigaciones empíricas pueden representar un papel de primera línea en la solución de los problemas que se pueden verificar directamente con ayuda de

estas investigaciones; sin embargo, estas soluciones también influyen indirectamente sobre problemas más amplios. La posibilidad de este tipo de investigaciones aparece sobre todo en el ámbito de la llamada etnolingüística, es decir, la ciencia de los lenguajes y el modo de pensar de los pueblos, los cuales han conservado, a través de un desarrollo retrasado, rasgos más o menos claramente arcaicos en su cultura y que, al mismo tiempo, corresponden, por motivos históricos, a círculos culturales remotos y relativamente aislados. Este es un hecho de primer orden, pues sólo si existen diferencias de principio entre los sistemas lingüísticos dados habrá posibilidades de sacar a relucir las eventuales diferencias entre las visiones del mundo implicadas en los distintos lenguajes. Puesto que hasta el momento no se han realizado investigaciones que tuvieran, al mismo tiempo, un programa filosófico como fundamento, se debe considerar tanto más lo que pueden decir sobre este tema los etnólogos y socioantropólogos que se ocuparon de los lenguajes de los llamados pueblos primitivos en el curso de su labor investigadora. El hecho también es interesante en cuanto que el contacto con estos lenguajes se llevó a cabo de forma espontánea, y se sacó tal o cual conclusión independientemente del punto de vista filosófico que se admitiera en otros aspectos.

Los problemas del lenguaje, que se investigaron en el marco de la cultura de los llamados pueblos primitivos, eran desde hacía tiempo objeto de otras ramas de la investigación. Debemos recordar, sobre todo, los trabajos de Lévy-Bruhl y Bronislaw Malinowski.

En efecto, Lévy-Bruhl no era etnólogo, pero tiene el mérito de haber formulado el problema de la especificidad de las lenguas de los llamados pueblos primitivos sobre la

base de la literatura existente. Si dejamos aparte la teoría del prelogismo y de la participación, que el autor mismo rechazó al final de su vida,[1] quedarán, empero, como parte indudablemente positiva de su obra científica las observaciones sobre el carácter concreto de las lenguas de los llamados pueblos primitivos, que se basaban principalmente en el análisis de los sitemas numerales propios de esos pueblos.[2]

Bronislaw Malinowski se ocupó de las lenguas de los habitantes de las islas Trobriand y las consideró como parte integrante de su cultura. Comprobó la imposibilidad de traducir literalmente estas lenguas a las europeas y subrayó la necesidad de interpretarlas dentro del marco de la situación cultural de los hombres que se servían de ellas. Aun cuando no se ocupó directamente del problema que nos interesa aquí dio, no obstante, numerosas indicaciones sumamente fructífetas y útiles para la solución de estos problemas. Estos datos se encuentran en las trascendentales obras de Malinowski *Coral Gardens and Their Magic* (1935), cuyo segundo tomo trata problemas del lenguaje; *Argonauts of the Western Pacific* (1922), y la hermosa obra *The Problem of Meaning in Primitive Languages*, que apareció como apéndice en el conocido libro de C. K. Ogden y I. A. Richard, *The Meaning of Meaning* (1932). Malinowski plantea la tesis fundamental del lenguaje como medio para el comercio, y subraya la necesidad de recurrir al conjunto de la situación cultural para comprender las lenguas de los llamados pueblos primitivos. También confirma

[1] M. Leonhardt (editor), *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, París, 1949.

[2] Véase, sobre todo, L. Lévy Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, París, 1912.

la tesis de Lévy-Bruhl del carácter concreto de las lenguas de este tipo.

Vale la pena citar además los estudios antropológicos dedicados al sistema familiar y de parentesco en los llamados pueblos primitivos. Generalmente, aquí también se considera el lenguaje con su clasificación de las relaciones de parentesco, lo cual puede intervenir en la solución de nuestro problema.

Pero este problema sólo tuvo pleno alcance dentro de la literatura antropológica —decimos "antropológico" en el sentido de "antropología social"— y apareció de forma directa en la llamada hipótesis de Sapir-Whorf y en sus consecuencias para la investigación. Ahora dedicaremos toda nuestra atención a esta concepción.

Las ideas contenidas en la hipótesis de Sapir-Whorf se ocultan bajo el problema central de la teoría lingüística de Wilhelm von Humboldt que ya conocemos por los capítulos anteriores. Este fenómeno es tanto más interesante cuanto que aquí se trata de congenialidad y no de una simple continuación de ideas, que ya son conocidas. Pero también es sorprendente que la antigua idea haya aparecido de nuevo como resultado de la generalización de un material empírico (la cuestión de la corrección de esta generalización es un problema particular). Con toda probabilidad, Whorf no conocía en absoluto las ideas de Humboldt. Por el contrario, es seguro que Sapir las conocía; sin embargo, tampoco sus ideas sobre el papel del lenguaje dentro del conocimiento, que condujeron luego a Whorf a investigaciones posteriores, no tienen ninguna relación genética directa con las opiniones de Humboldt. En todo caso, no existen

pruebas en este sentido. Por ello, la unión de la teoría de los campos y de la etnolingüística, bajo el calificativo común de "neohumboldtismo" —como ocurre en la literatura especializada—, es una construcción *ex post* que no contribuye a la aclaración, sino, por el contrario, a la confusión del problema.

En cambio, la hipótesis Sapir-Whorf se encuentra en relación directa con las investigaciones etnolingüísticas de la escuela antropológica americana, que puede vanagloriarse de toda una pléyade de investigaciones procedentes de la escuela de Franz Boas. El interés antropológico y lingüístico por la vida de los indios americanos es comprensible, si se considera el problema social práctico que resulta de la vida común de distintas comunidades indias dentro de los Estados Unidos. Esto dio el estímulo para que los investigadores pusieran por escrito las lenguas de las tribus indias y se las apropiaran. Precisamente sobre esta base práctica surgió y se desarrolló toda la escuela antropológica, y el material de investigación reunido por ésta se convirtió en la base de las generalizaciones teóricas que actualmente se denominan hipótesis de Sapir-Whorf.

Las ideas fundamentales de esta hipótesis se elaboraron en los años veinte y treinta de nuestro siglo (Sapir murió en 1939, y Whorf, en 1941), pero sólo se popularizaron a finales de los años cuarenta, y, en el decenio siguiente, se convirtieron en fuente de inspiración de la investigación y estudio creadores. Como todas las ideas nuevas y creadoras, la hipótesis de Sapir-Whorf —pese a que su cientificidad sólo fue reconocida durante corto tiempo— tuvo una serie de seguidores decididos y deslumbrados, pero, por otra parte, también tuvo críticos y oponentes igualmente rigurosos. Es notable que entre los seguidores figuren importantes antro-

prólogos y etnolingüístas, investigadores de las lenguas de las tribus indias, por ejemplo: Harry Hoijer, George L. Trager, Charles F. Voegelin, Floyd Lounsbury, Dorothy Lee, Dell H. Hymes y otros, mientras que entre los opositores contamos sobre todo filósofos como, por ejemplo: Max Black, Charles Landesman, Lewis S. Feuer y otros. Incluso los defensores de la hipótesis Sapir-Whorf afirman al unísono que hasta el momento faltan amplios fundamentos para su verificación —pero, añadimos, también para su refutación—. Hasta el momento, en realidad, sólo se hablaba de esta hipótesis, pero se descuidaba la investigación sistemática de sus fundamentos y consecuencias. Así ocurre que —aunque en los últimos años se intentó refutar varias veces esta hipótesis— siempre se vuelve a las ideas contenidas en ella. En todo caso, no en el sentido de que actualmente alguien defendiera esta concepción en conjunto —como "whorfista" ortodoxo—, sino en el sentido de que se intenta obtener de ella sugestiones útiles para continuar las investigación y extraer las ideas racionales de las generalizaciones, superposiciones arbitrarias y supuestos metafísicos ya refutados.

En mi opinión, ésta es la única postura que puede tener pretensiones de cientificidad: analizar detenida y críticamente las ideas fundamentales de la hipótesis y confrontarlas, después, con la experiencia, al menos en cuanto aquéllas tengan carácter empírico. Pero incluso en el caso en que el análisis inmanente de la hipótesis no señale ninguna contradicción interna debemos esperar, para la aprobación o condena defintiva, hasta el momento en que se halla reunido un material suficiente para poder tomar una decisión definitiva en cuanto a este problema. Naturalmente, el filósofo marxista está tan obligado a ello como los demás filóso-

fos. Además, hasta hace poco —prescindiendo de casos esporádicos— nadie se ocupaba de la hipótesis Sapir-Whorf desde el punto de vista de la filosofía marxista. Hasta el momento presente, carecemos de estudios marxistas fundamentales sobre este tema, que sin duda alguna tiene gran interés para la filosofía, aunque sólo sea considerando el problema del factor subjetivo dentro del conocimiento. Tanto más es nuestro deber analizar detenidamente los fundamentos de la hipótesis Sapir-Whorf y considerar las perspectivas de su verificación empírica.

Desde un punto de vista histórico, los defensores de esta hipótesis se apoyan en Franz Boas y utilizan sus ideas para dar autoridad a sus propias opiniones. El recurso a esta tradición me parece erróneo. En efecto, Boas destacó el significado de las investigaciones lingüísticas para la etnología,[3] lo que, por otra parte, resulta actualmente una afirmación trivial, pero, al mismo tiempo —y esto es más importante para nosotros— rechazó categóricamente las teorías que atribuyen al lenguaje un papel creador dentro de la cultura, en favor de aquellas que subrayan la función de la cultura en la formación de la forma del lenguaje.[4]

Algo distinto ocurre con el discípulo de Franz Boas, Edward Sapir. Su participación en la formulación de la hipótesis de investigación que nos ocupa no se basa sólo en que fue el maestro de su creador directo: Whorf. Su participación radica sobre todo en que las formulaciones gene-

[3] F. Boas, *Introduction to Handbook of American Indian Languages*, Smithsonian Institution, *Bureau of American Ethnology*, boletín 40. Washington, 1911, págs. 63, 70-71.

[4] F. Boas, *opus cit.*, pág. 67 "...Por tanto, parece poco probable que exista alguna relación directa entre la cultura de una tribu y su lengua, excepto en cuanto la forma del lenguaje viene condicionada por su estadio cultural y no en cuanto un estadio cultural determinado está condicionado por las características morfológicas de la lengua."

rales de la hipótesis, a las que Whorf intentó infundir más tarde un contenido concreto, procedían precisamente de él, mientras que Whorf creó a partir de sus propios estudios sobre la lengua de la tribu de los hopi.

Al caracterizar de este modo la importancia de Sapir, nos oponemos decididamente a afirmar que realizó cualquier especulación o que se ocupó de la filosofía del lenguaje. Sin duda alguna, era un importante y múltiple científico del lenguaje, que obtuvo muchos éxitos en el campo de la investigación de las lenguas de las tribus indias de América. Sus consideraciones generales sobre el papel del lenguaje como creador de cultura son un intento por generalizar sus investigaciones concretas y agudas observaciones. Debemos recordarlo bien al intentar someter a un análisis crítico las ideas de Sapir y de Whorf relacionadas con el lenguaje.

El pensamiento de Sapir, reducido a su fórmula general, puede expresarse de la siguiente forma: el lenguaje de una comunidad humana dada, que habla y piensa en esa lengua, es el organizador de su experiencia y configura su "mundo" y su "realidad social" gracias a esa función. Formulado de modo distinto y más breve, este pensamiento dice que en cada lenguaje se halla contenida una concepción particular del mundo.

Inmediatamente recordamos las ideas ya conocidas de Humboldt o de sus continuadores modernos. Sin duda alguna, aquí aparece una coincidencia, pero sería erróneo hablar de opiniones idénticas. Esta afirmación se basa en analogías muy superficiales. Sapir no era sólo científico del lenguaje, sino también etnólogo; como investigador científico social, se ocupaba de la realidad social concreta de los pueblos que eran objeto de sus estudios. Precisamente por ello, comprendía la influencia de los aspectos sociales y económi-

cos de la vida de una comunidad dada sobre su cultura y su lengua.[5] Por ello, le era ajena la tradición metafísica del "espíritu del pueblo", sin la cual no se puede comprender la concepción del humboldtismo, particularmente en su forma moderna. Y, por ello, tampoco tuvo nada que ver con las especulaciones convencionalistas de los filósofos y lógicos sobre la "elección" del lenguaje. Por ello, encontramos, finalmente, en sus obras la idea completamente materialista del lenguaje como reflejo del medio ambiente.[6] Por otra parte, también encontramos estas ideas en Franz Boas, como ya hemos dicho, así como —contra la opinión generalmente extendida— en el mismo Whorf, que, sin embargo, no es nada conscuente en este aspecto.

Sapir sostenía un punto de vista mucho más moderado que los humboldtianos. Simplemente enseña que el lenguaje socialmente configurado *actúa* a su vez sobre la forma en que la sociedad percibe la realidad. No considero esta idea como racional, sino como fructífera y como un descubrimiento para algunos. En efecto, en Sapir aparece en la utilización de formulaciones más radicales que a menudo se exceden, y en consecuencia son erróneas, en su parciali-

[5] E. Sapir, "The Status of Linguistics as a Science", en *Selected Writings of Edward Sapir*, Berkeley, 1958. Allí leemos en la pág. 166: "El lenguage es primordialmente un producto cultural o social y debe interpretarse como tal".

[6] Se trata, ante todo, de "Language and Environment", publicado en *Sélected Writings of Edward Sapir*, págs. 89-103. A título de ejemplo, cito aquí un párrafo de esta obra (pág. 90): "... Debemos aceptar que encontramos dos grupos de factores ambientales que se reflejan en el lenguaje, suponiendo provisionalmente que el lenguage se halla supeditado a la influencia material del medio del que habla esa lengua. Naturalmente, en sentido exacto, el medio físico se refleja en el lenguage en la medida en que recibe la influencia de factores sociales..., en otras palabras, esta influencia ambiental se reduce en última instancia —por lo que respecta al lenguaje— a la influencia del medio social. No obstante, es necesario distinguir la influencia social que procede más o menos directamente del medio físico, de aquella que no se puede relacionar fácilmente con éste... El patrimonio de palabras de un lenguaje es lo que refleja con mayor claridad el ambiente físico y social de los que lo hablan".

dad; pero, sin duda alguna, esta idea se encuentra en sus consideraciones y constituye su esencia, como yo creo, por lo cual no se le puede olvidar en el curso de las consideraciones críticas.

Que Sapir evita las generalizaciones gratuitas lo prueba el hecho de que al exponer la tesis del contenido de una concepción del mundo de las distintas lenguas, sostenga, al mismo tiempo —además de modo análogo a Boas—, y contra las ideas entonces popularizadas de Lévy-Bruhl de la diversidad del pensamiento primitivo, que debe reconocerse su prelogismo y concreción. Como muchos otros etnólogos, Sapir no está de acuerdo con la concepción del pensamiento "primitivo" ni con la tesis de su creación prelógica ni, finalmente, con la explicación de que este pensamiento sea esencialmente incapaz de desarrollar formas superiores de abstracción. Si estas formas no aparecen en el pensamiento de los llamados pueblos primitivos, ello se debe simplemente a que no son necesarias para su praxis vital. Cuando surge esa necesidad, también aparecen categorías abstractas del pensamiento, que surgen de modificaciones correspondientes en el lenguaje existente.[7]

A Sapir le interesa algo distinto, más esencial para el problema del papel activo del lenguaje dentro del proceso del conocimiento: la función heurística del lenguaje, su influencia organizadora de nuestra percepción de la realidad,

[7] F. Boas, *opus cit.*, pág. 92. "Naturalmente, todo depende del punto de vista que viene determinado por el grado de interés del momento. Si no perdemos esto de vista, entonces queda perfectamente claro que la existencia o falta de términos generales depende en gran mdida de hasta qué punto existe un interés por los elementos ambientales en cuestión. Mientras más importante es, para una cultura dada, establecer distinciones dentro de un campo determinado de fenómenos, menos probable es que exista un término general que abarque este campo. Pero, por otra parte, mientras más indiferentes sean los elementos desde el punto de vista cultural, más probable es que se incluyan todos bajo un solo concepto de aplicabilidad general."

o sea, su actuación sobre la experiencia. Si consideramos cuánto subraya Sapir, al mismo tiempo, la influencia del medio ambiente sobre la formación del lenguaje, veremos que en sus teorías aparece el problema completamente dialéctico de la influencia mutua entre conocimiento y lenguaje y en absoluto la tesis idealista de la influencia única y creadora del lenguaje sobre nuestro "mundo". Vale la pena citar literalmente aquí algunas de las manifestaciones de Sapir para conocer mejor el clima de su modo de pensar.

En el famoso artículo *Language* que escribió para la *Encyclopedia of the Social Sciences*, Sapir plantea entre otros el problema de cómo y gracias a qué situación, los hombres, que en su vida no han visto más de un solo elefante, hablan sin más de rebaños o de generaciones de elefantes y pueden comprenderse sobre este tema. Según Sapir, lo hacen gracias al lenguaje.

"...El lenguaje posee la cualidad de descomponer la experiencia en elementos teóricamente separables y crear ese mundo, un mundo del paso potencial gradual a la realidad, que pone a los hombres en situación de trascendentalizar la experiencia individual que les viene dada directamente y encontrarse mutuamente en una comprensión común más amplia. Esta comprensión común constituye la cultura, que no se puede definir adecuadamente a través de una descripción de aquellos modelos llenos de colorido de los modos de comportamiento social que son susceptibles de observación. El lenguaje es heurístico, no sólo en el sentido simple, que sugiere el ejemplo anterior, sino también en el sentido mucho más amplio de que sus formas nos proponen de antemano ciertos modos de observación y de interpretación. Naturalmente, ello significa que —cuando aumenta nuestra experiencia científica— debemos aprender a combatir las

consecuencias silenciosas del lenguaje... El lenguaje nos ayuda y, al mismo tiempo, es obstáculo para la investigación de nuestra experiencia, y los detalles de estos procesos de ayuda y obstaculización vienen confirmados por la importancia más sutil de las distintas culturas." [8]

Sapir formula esta idea de modo aún más agudo en *Conceptual Categories in Primitive Languages*. En este ensayo ya habla del lenguaje como un sistema que no sólo influye sobre la experiencia, que en gran medida se obtuvo independientemente de este sistema, sino que también la determina hasta cierto punto. No descubrimos tantos significados en la experiencia como los que le imponemos, y ello ocurre precisamente gracias a la influencia de las formas lingüísticas sobre nuestra orientación respecto al mundo. De ello se sigue —este es el núcleo de las hipótesis posteriores, más amplias— que la correspondencia mutua de los distintos sistemas lingüísticos no pueda ser completamente exacta. [9]

[8] E. Sapir, "Language", en *Selected Writings of Edward Sapir*, págs. 10-11.

[9] E. Sapir, "Conceptual Categories in Primitive Languages", en *Science*, 1931, t. 74, pág. 578. "El lenguaje no es sólo un inventario más o menos sistemático de los distintos detalles de la experiencia que resultan importantes para el individuo —como se afirma ingenuamente con frecuencia—, sino también una organización simbólica, creadora, cerrada, que no sólo influye en gran medida sobre la experiencia obtenida sin su intervención, sino que define de hecho la experiencia sobre la base de su perfección formal y también porque proyectamos inconscientemente sobre el campo de la experiencia las expectativas implícitas contenidas en ella. En este aspecto, el lenguaje tiene muchas semejanzas con un sistema matemático, el cual también registra la experiencia —en el sentido real de la palabra—, pero sólo en sus inicios primitivos, ya que, a medida que avanza la época, se convierte en un sistema conceptual cerrado, que prevé cualquier experiencia posible de acuerdo con determinadas limitaciones formales... [Los significados] no se descubren tanto en la experiencia como hace suponer su variedad, porque la forma lingüística posee un poder tiránico sobre nuestra orientación en el mundo. En cuanto los lenguajes difieren en su sistematización de los conceptos fundamentales, tienen tendencia a corresponder sólo muy ampliamente como portadores de símbolos y, de hecho, son inconmensurables en el mismo sentido en que son inconmensurables dos sistemas de puntos en un plano considerado en conjunto, si fueron establecidos con relación a sistemas distintos de coordenadas."

La idea central de Sapir, que más tarde se debía convertir en punto de partida y fuente de inspiración para Whorf, se encuentra en su ensayo *The Status of Linguistics as a Science*. Aquí se habla con claridad por primera vez del lenguaje como "guía a través de la realidad social", del "mundo real" como una proyección en gran parte inconsciente de las costumbres lingüísticas sobre la realidad que nos rodea. La tesis del papel creador del lenguaje dentro del proceso de pensamiento se formula en esta obra de modo muy radical y constituye —aunque sólo sea por este motivo— un blanco extraordinario para la crítica. Pero veamos qué dice el autor mismo sobre este tema.

"El lenguaje es una guía dentro de la realidad social. Aunque comúnmente se supone que el lenguaje no tiene un interés especial para los investigadores en el campo de las ciencias sociales, condiciona, no obstante, en gran medida todo nuestro pensamiento sobre problemas y procesos sociales. Los seres humanos no viven sólo en el mundo objetivo ni en aquel que generalmente se denomina sociedad. También viven en gran medida en el mundo del lenguaje particular que se ha convertido en medio de expresión para su sociedad. Es una perfecta ilusión creer que en lo esencial uno puede adaptarse a la realidad sin ayuda del lenguaje, y que éste únicamente es un medio casual para resolver los problemas específicos de la comunicación y la reflexión. De hecho, el «mundo real» viene construido en gran medida, de modo inconsciente, sobre las costumbres lingüísticas del grupo. No existen dos lenguas, tan semejantes entre sí, como para que se pueda afirmar que representan la misma realidad social. Los mundos, en los que viven sociedades distintas, son mundos distintos y no simplemente el mismo mundo con distintas etiquetas. . .

"Por ejemplo, la comprensión de un simple poema no implica sólo la comprensión de las palabras individuales en su significado corriente, sino la plena comprensión de toda la vida de la comunidad, tal como se refleja en las palabras o como aparece a través de indicaciones. Incluso actos de comprensión relativamente simples dependen mucho más de lo que suponemos de los «modelos» sociales que llamamos palabras. Cuando dibujamos algunas docenas de líneas distintas, suponemos que se las puede clasificar en categorías tales como «rectas», «curvas», «circulares», «quebradas», porque los términos lingüísticos mismos poseen esta sugestividad clasificadora. Vemos, oímos y realizamos nuestras experiencias de acuerdo con las costumbres lingüísticas de nuestra comunidad, que nos ofrecen determinadas interpretaciones."[10]

Las manifestaciones arriba citadas de las obras de Sapir se pueden expresar filosóficamente de diversas formas. Todo depende de cómo se lean, es decir, de los puntos en que se ponga el acento, de los que se consideren más importantes, de que se los considere dentro de un contexto y dentro de cuál. No sería la primera vez en la historia, que los filósofos interpretan un mismo texto no sólo de formas distintas, sino completamente opuestas. Sin embargo, sólo actúa razonablemente el que sabe escoger y utilizar dentro de los trabajos científicos —pese a todas las posturas críticas ante ellos— aquello que es significativo para la nueva visión de un problema, o que contribuye al mejor conocimiento de la situación objeto de investigación. Desde este punto de vista, resulta imposible considerar la crítica típicamente nihilista de las ideas de Sapir, que se encuentra en la única

[10] E. Sapir, *The Status of Linguistics as a Science*, pág. 162.

obra que conozco de la Unión Soviética (M. M. Guchman, "E Sapir i etnografitscheskaja linguistika", *Woprosy Jazykoznanija*, 1954, núm. 1, págs. 122-127), como una crítica que toque el núcleo de la cuestión, que pueda constituir la base de una valoración marxista de estas ideas.

No cabe duda alguna de que ni el filósofo materialista, ni el antropólogo, ni el sociólogo, que comprende el condicionamiento social del lenguaje, puede apoyar las formulaciones extremas de Sapir sobre la relación creadora del lenguaje respecto a la "realidad humana", puesto que se halla al margen del idealismo. Además, aquí Sapir entra en contradicción consigo mismo, pues el resto de sus teorías se opone fundamentalmente a estas formulaciones. Precisamente por ello, no se puede analizar y criticar sus manifestaciones independientemente del contexto de todo el sistema. Pues sólo al considerar el conjunto del sistema, veremos claramente que Sapir no es un idealista. Por el contrario —como ya hemos señalado—, comprende e introduce correctamente el condicionamiento social de la génesis, desarrollo y función del lenguaje. Comprende la objetividad de la realidad y reconoce que el lenguaje la refleja de un modo u otro. Bajo este aspecto, las líneas de investigación de Sapir toman un color totalmente distinto.

Aquí tenemos ante nosotros el mundo objetivo: el mundo de los objetos físicos y de los fenómenos sociales. Aquí hay hombres que viven, aprehenden, piensan y actúan de acuerdo con sus funciones de conocimiento, dentro de este mundo. El conjunto de los hombres siempre debe concebirse socialmente en unión con sus productos. Los antropólogos que subrayan la unidad de individuo y comunidad, que aparece más claramente en los llamados pueblos primitivos que en la cultura de los llamados pueblos civiliza-

dos, lo han comprendido perfectamente. El lenguaje como reflejo de la realidad natural y social también es un *producto social*. ¿Pero es *sólo* reflejo, *sólo* producto? ¿No realiza también, como producto social de máxima significación educativa para el individuo, como colección de estructuras estereotípicas sociales de un tipo determinado, una función activa, creadora del comportamiento del individuo, sobre todo de su comportamiento investigador? Y —si esta hipótesis es correcta— ¿no influyen, entonces, los distintos sistemas lingüísticos, que son un reflejo de los distintos medios sociales que crean estos sistemas, en las distintas formas de la visión del mundo de los hombres que se sirven de estos lenguajes y piensan por medio de ellos?

Este es un problema de primera categoría, aunque sólo sea porque conduce a una profundización y a una nueva concepción del problema del factor subjetivo dentro del proceso del conocimiento. En efecto, si resultara, de hecho —y aquí son decisivos, en última instancia, los hechos empíricos y no las especulaciones filosóficas—, que el medio (o sea, también el medio social con su complicado juego de fuerzas de clase) también informa el conocimiento humano *a través* del lenguaje, deberíamos plantearnos de nuevo el problema de la objetividad del conocimiento, y la problemática de la sociología del saber adquiriría mayor actualidad.

El problema citado no implica necesariamente una postura idealista, como dejan entrever algunos, sino que puede introducirse con éxito en el sistema de pensamientos materialistas. Pues nada se opone a que, además de la objetividad y materialidad del mundo, también se vea la existencia de elementos subjetivos en el reflejo de este mundo a través del conocimiento humano. Pues es distinto afirmar que el lenguaje *crea* simplemente la realidad —con lo cual se plan-

tea el problema de la existencia de la realidad y se niega el reflejo en el conocimiento humano—, que afirmar que en el reflejo de la realidad intervienen factores subjetivos, a los cuales también se debe atribuir —como puede verse— la influencia mediadora del lenguaje socialmente formado. Esta afirmación puede ser errónea —lo que, no obstante, debe ser probado, si el bando contrario se apoya en argumentos fácticos—, pero no se la puede rechazar *a priori.*

En todo caso, proponemos aquí una explicación "bien preparada" del pensamiento de Sapir, la cual se esfuerza por presentar el núcleo nacional de las tesis de éste, prescindiendo de las eventuales inconsecuencias, deslices e incluso de las afirmaciones erróneas. Y esto es correcto y económico desde el punto de vista de nuestros intereses y de las tareas con las que nos enfrentamos. No pretendemos someter aquí las ideas de Sapir a una valoración general, sino que sólo queremos conocer las ideas creadoras de Sapir que se han convertido en parte constituyente de la llamada hipótesis Sapir-Whorf. Precisamente por ello —sin absolverle en modo alguno de sus errores filosóficos ni dejar de combatirlos—, podemos concentrar finalmente nuestra atención en el contenido creador de sus teorías.

Después de todo lo que hemos dicho hasta el momento, se pueden considerar más objetivamente dos ideas principales de la hipótesis Sapir-Whorf, que se encuentran en las citas antes mencionadas:

1) El lenguaje, que es un producto social, configura como sistema lingüístico en el que nos educamos y pensamos desde nuestra infancia, nuestra forma de aprehensión del mundo que nos rodea.
2) Considerado las diferencias existentes entre los siste-

mas lingüísticos, los cuales son un reflejo de los distintos medios que crean estos sistemas, los hombres que piensan por medio de estos lenguajes aprehenden el mundo de formas distintas.

Estas tesis aproximan mucho la hipótesis de Sapir-Whorf a las tesis del neohumboldtismo, según las cuales la concepción del mundo se desprende necesariamente del lenguaje dado. Sin embargo, como ya señalamos, se trata de tesis distintas. Y esto, por el motivo de que Sapir establece afirmaciones que tienen el carácter de generalizaciones empíricamente verificables, que resultan de investigaciones particulares. El mérito de Whorf radica en que realizó esta verificación empírica.

Benjamin Lee Whorf fue un personaje sumamente original, un tipo humano que sólo se encuentra raras veces en las ciencias del espíritu actuales. Etnógrafo y lingüista sumamente dotado y con disposición creadora, se abrió camino hacia la ciencia como aficionado y ejercía la profesión no demasiado corriente para un lingüista de agente de seguros. Pero, como dejan claro sus propias memorias, Whorf debió precisamente a su trabajo en compañías de seguros los primeros impulsos creadores en el sector al que se dedicaría hasta el fin de sus días —murió joven, cuando aún no tenía 44 años—. Al principio desarrolló sólo sus ideas, y sólo a los 34 años de adad comenzó a trabajar junto con Sapir. Cuatro años antes de su muerte inició sus clases en la Universidad de Yale.

Whorf debió dos cosas a su profesión, que le obligaba a innumerables viajes por la región poblada por las tribus de indios americanos: el conocimiento de sus lenguas, par-

ticularmente la de los hopi, en la que se especializó más tarde, así como ideas sobre la relación entre lenguaje y pensamiento, que resultaron de la observación y análisis de las causas de los incendios.

Whorf cuenta[11] que ya antes de conocer a Sapir y sus ideas, la praxis le obligó a reflexionar sobre la influencia que podrían ejercer los significados de las palabras adoptadas por un grupo social sobre su comportamiento. Después de estudiar centenares de informes sobre las causas de los incendios, llegó, en efecto, a la conclusión de que a menudo no sólo intervenía en ellos la situación física como tal, sino que también intervenían determinados significados de las palabras que influían sobre el comportamiento de los hombres. Como ejemplo, podemos citar las instrucciones que contenían las reglas de precaución que debían seguirse en una estación de gasolina. En general, los trabajadores estaban convencidos de que estas instrucciones no eran válidas en los alrededores de los tanques que estaban clasificados como "tanques de gasolina vacíos", precisamente porque los tanques ya no contenían gasolina. Alguien arrojó una colilla de cigarrillo allí y provocó una peligrosa explosión de los gases que surgían de esos "tanques vacíos". En este sentido, esos "tanques vacíos" eran mucho más peligrosos que los llenos. La ambigüedad de la calificación "tanques vacíos" creó una situación de significación determinada e influyó sobre el modo de actuación de los hombres. La observación de estos casos, le sugirió a Whorf la idea que más tarde fructificaría en sus investigaciones.[12]

[11] B. L. Whorf, "The Relation of Habitual Thought and Behaviour to Language", en B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, Massachusetts Institute of Technology, USA, 1957, págs. 135-137.

[12] B. L. Whorf, *opus cit.*, pág. 137. "Estos ejemplos serían suficientes, y podrían añadirse muchos otros sobre el particular. Cuanto muestran abre la

El contacto con la cultura y las lenguas de las tribus indias, las consideraciones que hizo sobre ello y, finalmente, una orientación determinada de las investigaciones, fueron la causa de que Whorf adoptara apasionadamente las afirmaciones y sugestiones científicas de Sapir, cuando comenzó a estudiar sistemáticamente con él. Seguramente, más buscando impulsos creadores que guía directa en el profesor, pero, sin duda alguna, Whorf desarrolló su hipótesis bajo la influencia de Sapir y sobre la base de las tesis generales tomadas de él. Whorf decidió verificar estas tesis con material concreto, y su conocimiento de la lengua y la cultura de los hopi le predestinaron precisamente a este papel. De este modo surgieron trabajos valiosos, que, no obstante, sólo adquirieron fama después de la muerte del autor. Murió joven y todo permite llegar a la conclusión de que su obra sólo era el inicio de una interesante carrera científica. Logró concretizar las tesis de Sapir y —como suele ocurrir con los continuadores— radicalizarlas fundamentalmente, al descubrir como resultado final el principio de la relatividad lingüística que constituye el punto central de la hipótesis de Sapir-Whorf en la forma conocida en la literatura especializada actual. He aquí la formulación más radical de este principio realizado por Whorf:

"Articulamos la naturaleza siguiendo líneas que nos vienen dadas por nuestra lengua materna. Las categorías y tipos que sacamos del mundo de los fenómenos no los encontramos simplemente en él porque, por ejemplo, son obvios para

posibilidad a la comprensión de determinada conducta, a menudo en las analogías de la formulación en la que se habla de una situación y se analiza en cierta medida, clasificándola y ordenándola dentro de ese mundo que «se construye, en forma ampliamente intuitiva, sobre los hábitos lingüísticos del grupo de que se trate». Siempre aceptamos que la interpretación lingüística que realiza nuestro grupo refleja mejor la realidad de lo que de hecho sucede."

cualquier observador; por el contrario, el mundo se presenta en una corriente caleidoscópica de impresiones que debe ser organizada por nuestro espíritu, es decir, en sentido amplio, por el sistema lingüístico de nuestro espíritu. La forma en que articulamos la naturaleza, la organizamos en conceptos y les atribuimos un significado viene determinada en gran parte por el hecho de que participamos en un convenio de organizarlos de este modo, un convenio que es válido para toda nuestra comunidad lingüística y que se halla codificado en las estructuras de nuestro lenguaje. Naturalmente, este acuerdo sólo es implícito y tácito, *pero su contenido es absolutamente obligatorio;* no podemos decir absolutamente nada sin someternos al orden y clasificación dados que prescribe este acuerdo.

"Este hecho tiene gran significación para las ciencias naturales modernas. Manifiesta que ningún individuo es libre de describir la naturaleza con plena imparcialidad, sino que, precisamente cuando se cree más libre, se halla limitado a determinadas formas de interpretación. En este aspecto, el que tendría la libertad relativamente máxima sería un lingüista que conoce muchos sistemas lingüísticos exteriormente distintos. Hasta el momento, ningún lingüista se encuentra en esa posición. Por ello, llegamos a un nuevo principio de la relatividad, que dice que no todos los observadores se enfrentan con una misma visión del mundo a través de los mismos hechos físicos, si su fondo lingüístico no es parecido o no puede reducirse de un modo u otro a un denominador común."[13]

La tesis de Whorf, según la cual la lengua y la visión

[13] B. L. Whorf, "Science and Linguistics", en B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, págs. 213-214.

del mundo de los hopis no sólo son distintas de las lenguas y visiones del mundo de los pueblos europeos (SAE — Standart Average European), sino que incluso son totalmente opuestas a ellas, sólo es una consecuencia teórica del principio antes formulado de la relatividad lingüística.

Ahora estudiaremos más detalladamente ese principio, pues es éste —y no las formulaciones de Sapir— el que constituye el clima peculiar de la hipótesis Sapir-Whorf.

En efecto, volvemos a encontrar aquí ecos de las ideas de Sapir, pero no cabe duda alguna de que Whorf ya se ha apartado mucho de ellas. Decíamos más arriba que los continuadores generalmente radicalizan las ideas de las teorías de sus maestros y las llevan a sus consecuencias extremas siguiendo una línea determinada. Pero a menudo pagan un precio elevado por eliminar las vacilaciones y ambigüedades de esas teorías, destruyendo los diques de contención y la cautela originaria de sus maestros. Pues, a menudo, lo genial y creador de las ideas radica precisamente en su carácter dubitativo y en su inconsecuencia.

Sapir no dudaba lo más mínimo de la existencia del mundo objetivo que refleja el lenguaje. Por el contrario, Whorf sostiene la opinión de que el mundo sólo es una corriente caleidoscópica de impresiones que deben ser organizadas por nuestro espíritu y —para expresarlo con mayor precisión— por nuestro sistema lingüístico.

Sapir dice cautelosamente que el hombre no vive "sólo en el mundo objetivo", que el lenguaje "condiciona en gran medida nuestras reflexiones sobre los problemas y procesos sociales", que el "mundo real" se construye "inconscientemente sobre los hábitos lingüísticos del grupo", etc. No habla en ningún punto de que aprehendamos el mundo de un modo determinado porque "participemos en un convenio

para organizarlo de este modo", un "convenio codificado en las estructuras de nuestro lenguaje". Este aspecto convencional de las teorías de Whorf es ajeno a la filosofía de Sapir.

Cuando Sapir hablaba del lenguaje y de su relación dialéctica con el medio, pensaba, finalmente, en el patrimonio lingüístico. Al igual que Fraz Boas, negaba la existencia de una relación directa entre medio y gramática del lenguaje (fonética, morfología, sintaxis, etc.).[14] Whorf, por el contrario, rechaza esas limitaciones e identifica el sistema lingüístico con la gramática.[15] Esta es también una radicalización de las tesis del maestro, que tuvo muchas consecuencias.

En cambio, el "principio de la relatividad lingüística", de hecho, ya se halla *implícito* en las tesis de Sapir, cuando éste dice que las distintas sociedades viven en mundos distintos y no en el mismo provisto de etiquetas distintas. Whorf lo concibe de una forma algo distinta, pone el acento en otro punto. Por ejemplo, habla de la imposibilidad que tiene el erudito para describir la realidad con plena imparcialidad; intenta salirse del dilema del relativismo extremo, siguiendo el modelo de Mannheim, al suponer la existencia de un erudito lingüista que, gracias al conocimiento de diversos sistemas lingüísticos, pudiera "calcular las perspecti-

[14] E. Sapir, *Language and Environment,* pág. 100. "Por tanto, parece ser que nos veamos obligados a admitir, contra nuestra voluntad, que, aparte del reflejo del medio ambiente en el patrimonio lingüístico de un lenguaje, el lenguaje mismo no contenga nada que pueda considerarse como directamente relacionado con el medio. Si ello es cierto y existen motivos suficientes para suponer que ocurre así, debemos concluir que las variaciones culturales no se producen paralelamente a las variaciones lingüísticas y, en consecuencia, que no se hallan situadas dentro de una estrecha relación causal."

[15] B. L. Whorf, *Science and Liguistics,* pág. 12. "Se descubrió que el sistema lingüístico (en otras palabras, la gramática) de cada lengua no sólo es un instrumento reproductor para expresar ideas, sino que forma él mismo estas ideas. Es esquema y guía para la actividad intelectual del individuo, para el análisis de sus impresiones y para la síntesis de aquello que le ofrece la imaginación."

vas" —de acuerdo con la terminología de Mannheim— y reconstruir, de este modo, el estado subjetivo de las cosas. Pero estos son detalles; lo esencial —el principio de la relatividad lingüística con todas sus consecuencias— procede de Sapir. Whorf adopta este principio y lo convierte en piedra de toque de su concepción.[16]

En la formulación del problema realizado por Whorf falta además esa medida, tan característica de Sapir; falta ese doble aspecto que nos confirmó una interpretación "benévola" de sus teorías. Lo que representa Whorf puede calificarse como idealismo.[17] Más aún: como idealismo extremo

[16] A. Korzybski también habló sobre la relatividad lingüística, y antes que Whorf. Los defensores de la llamada semántica general (por ejemplo, Anatol Rapoport y Arnold Horowitz: *The Sapir-Bhorf-Korzybski Hypothesis*, "ET C" 1960, t. XVII, núm. 3, págs. 346-363) hablan a menudo de la hipótesis Sapir-Whorf-Korzybski. Posiblemente G. S. Brutjan (*Kfilossofskoj ocenke teoriiii Lingwistitschesko̧j otnossitelnosti,* "Istoriko-Filogitschkij Shurnal", Academia de Ciencias de la República Socialista de Armenia, 1961, núm. 2. (13), págs. 169-183) tomó de este modo como base las partes que Whorf había adoptado de Korzybski. Sin embargo, esto es muy poco probable. En primer lugar, porque las ideas de Korzybski sólo alcanzaron cierta resonancia en la opinión pública durante la Segunda Guerra Mundial. En segundo lugar, porque incluso entonces y también hoy en día fueron tratados con desconsideración por los círculos científicos a causa del indiscutible diletantismo de su autor y del carácter de su escuela. Por último, en tercer lugar, porque Korzybski —oponiéndose particularmente a las teorías sobre el tema que dominaban entonces en la Unión Soviética— tendió claramente en sus interpretaciones filosóficas hacia el materialismo y se refirió a la categoría de las cosas, mientras que Whorf, de acuerdo con su concepción de las observaciones de la tribu hopi, se declaró en favor de la categoría de los acontecimientos. Por tanto, el principio de la relatividad lingüística apareció en ambas escuelas, pero, al mismo tiempo, existen diferencias fundamentales entre ambas. Precisamente por ello, es correcto relacionar a Whorf con Sapir e incorrecto ponerlo en el mismo contexto que a Korzybski. Por otra parte, no sólo Brutjan comete este error, sino también los seguidores de la llamada semántica general.

[17] Hagamos justicia a Whorf; tampoco él es consecuente en sus teorías idealistas. En este punto, también se equivoca Sweginoew, "Teoretiko-lingwistitsvheskije presposylki gipotesy Sapir-WHorfa", en *Nowoje w lingwistike*, wypusk I, Moscú, 1960, págs. 11-134. Como etnólogo, Whorf tiende a veces a una interpretación declaradamente materialista del desarrollo de la lengua y la cultura de los hopi. Como ejemplo: B. L. Whorf, *The Relation of Habitual Thought and Behaviour to Language*, págs. 157-158. "Si pudiéramos leer la historia de la lengua de los hopi, descubriríamos un desarrollo lingüístico distinto y

que simplemente elimina la posibilidad de una realidad objetiva. Por ello, la hipótesis Sapir-Whorf no es, como deja suponer su nombre, algo único, puesto que cada uno de ambos autores sostienen puntos de vista distintos y, por tanto, específicos respecto a cuestiones importantes. Pero el problema no está aquí; Whorf no nos interesa por la originalidad de su teoría, cuya dependencia de Sapir es generalmente conocida, sino a causa de su concretización. Consideramos, por tanto, lo que dice respecto a este tema, que nuevos hechos y argumentos introduce para justificar su punto de vista. Pues todo argumento filosófico guarda silencio ante los hechos de la experiencia. En todo caso, sólo cuando los hechos son indiscutibles y los argumentos tienen suficiente peso.

El pensamiento, dice Whorf, siempre es un pensamiento, en cualquier lenguaje. Cada lenguaje es un gigantesco sistema estructural que, sin que el hombre tenga consciencia de ello, domina las formas de su pensamiento.[18] ¿Cuáles serán

la interacción de otros factores culturales y ambientales. Una sociedad de campesinos pacíficos aislada, por condiciones geográficas y enemigos nómadas, en una tierra con lluvia escasa; un campo estéril que sólo pudo cultivarse con éxito con sumo esfuerzo (de aquí el valor de la persistencia y la repetición); la necesidad de colaboración (de ahí la importancia que se da a los factores psíquicos correspondientes y a los factores de la consciencia en general); el maíz y la lluvia como medidas de valor; la necesidad de intensificar preparativos y medidas de precaución para asegurarse una cosecha con ese terreno pobre y el clima inseguro; una extendida sensación de dependencia de la naturaleza, que exigia la oración y una postura religiosa ante las fuerzas naturales, sobre todo la lluvia necesaria: todos estos elementos influyeron sobre las estructuras lingüísticas de los hopi, para formarlas y ser configurados a su vez por éstas y constituir así, lentamente, la concepción del mundo de los hopi."

[18] B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, pág. 252. "En realidad, el pensamiento es una cosa sumamente enigmática, sobre la cual podemos obtener la máxima información a través del estudio lingüístico comparado. Este estudio revela que las formas del pensamiento personal están dominadas por leyes estructurales inflexibles, de las que no tiene consciencia la persona que piensa. Los esquemas estructurales son las complicadas sistematizaciones inconscientes de su propia lengua, que se revelan simplemente a través de comparaciones y confrontaciones imparciales con otras lenguas, sobre todo con las de otra familia lingüística. El pensamiento mismo se produce en una lengua, en inglés,

estos esquemas estructurales en el caso concreto, si comparamos el SAE con la lengua de los hopi?

Según Whorf aprehendemos el mundo de formas distintas según sea el modo en que nuestro lenguaje articule la corriente de los acontecimientos. Las lenguas SAE tienen tendencia a aprehender el mundo real como una colección de *cosas*, a concentrar fundamentalmente su atención en los productos humanos, como mesas, sillas, etc., que son objetos aislados artificialmente del conjunto del mundo. La lengua de los hopi implica una solución distinta y opuesta, al considerar el mundo como un conglomerado de *acontecimientos*.[19] ¿Y cómo se las arreglan las distintas lenguas con la "naturaleza dinámica, con su movimiento, colores y formas cambiantes"? He aquí un ejemplo de la línea de pensamiento de Whorf:

"Por ejemplo, podríamos aislar algo en la naturaleza al decir: «Es una fuente que fluye». Un apache construye la afirmación con el verbo *ga:* «Ser blanco» (su significado incluye también «claro», «incoloro», etc.). Con el prefijo *no* se introduce la significación de un movimiento dirigido hacia abajo, y tendremos algo así como: «movimiento descendente blanco». Entonces sigue el prefijo *to,* que califica tanto al «agua» como a la «fuente». El resultado corresponde a nuestra forma «fuente que fluye», pero el significado sintético es aproximadamente «movimiento ascendente blanco del agua o la fuente». ¡Qué poco se parece a nuestra forma de pensar! La misma palabra *ga* con un prefijo que significa

en danés, en alemán, en sánscrito, en *chino*... y cada lengua es un gigantesco sistema estructural particular en el cual las formas y las categorías están culturalmente predeterminadas, sobre cuya base no sólo se comunican los individuos, sino que estructuran la naturaleza, observan o pasan por alto fenómenos y relaciones, canalizan sus reflexiones y construyen la morada de su consciencia."

[19] B. L. Whorf, *The Relation of Habitual Thought*..., págs. 147-148.

«un lugar manifiesta la cualidad» se convierte en *gohlga* y dice: «El lugar es blanco, claro; un sitio abierto, un punto descubierto». Estos ejemplos demuestran que algunos lenguajes poseen medios de expresión —antes los he llamado compuestos químicos— en los cuales los conceptos individuales no están tan separados como en inglés. Tienen una fluidez mayor en forma de imágenes plástico-sintéticas. Esas lenguas no califican el universo como una colección de objetos separados en la misma medida que el inglés y otras lenguas parecidas. Con ello nos ofrecen posibilidades de nuevos tipos de lógica y de nuevas imágenes posibles del cosmos."[20]

Por tanto, existe una estructura de la oración que se diferencia de la estructura sujeto-objeto sancionada por Aristóteles. Precisamente esta imagen "objetiva" del mundo tenía como consecuencia la contraposición de sujeto y predicado, de actor y actividad, de cosas y relaciones entre ellas, de objetos y sus atributos. Sin embargo, la categoría de verbo se relaciona siempre con los objetos, que no pueden existir por sí mismos. La ideología de la reificación del mundo nos viene impuesta a través del lenguaje, aunque cada vez entre más en conflicto con la física de campos, la matemática moderna, etc. En este aspecto, las lenguas de los indios se contraponen a las SAE. Basándose en ejemplos concretos de la lengua de los nootka, Whorf llega a las siguientes conclusiones:

"Fijémonos en el nootka: la forma única de la frase carece de sujeto y predicado. Se utiliza algo que corresponde a nuestro término «predicativo», pero significa «frase». En

[20] B. L. Whorf, "Language and Logic", en B. L. Whorf, *Language. Thought and Reality*, pág. 241.

el nootka no existen partes de la oración; la expresión más simple es una frase, que trata de cualquier acontecimiento o conjunto de acontecimientos. Las frases largas son frases de frases (frases complejas) y no frases de palabras."[21]

También existen otras diferencias, aunque menos sorprendentes, que tienen como consecuencia que las lenguas indias, por ejemplo, empleen otro tipo de percepción en la articulación de la realidad. Así, por ejemplo, los indios navajos dividen todos los cuerpos inertes en dos categorías: "objetos redondos" y "objetos alargados", lo cual, naturalmente, tiene como consecuencia un sistema de clasificación totalmente distinto del que indican las lenguas SAE.[22]

Sin embargo, lo más importante son, sin duda alguna, las tesis de Whorf sobre las categorías de tiempo y espacio en la lengua de los hopi (pues en ellas se basa esencialmente toda la hipótesis). En resumen, la conclusión dice lo si-

[21] B. L. Whorf, *opus cit.*, pág. 242.

[22] B. L. Whorf, "Thinking in Primitive Communities", en B. L. Whorf, *Language. Thought and Reality*, págs. 69-70. "La clasificación lingüística de los géneros en inglés no tiene ninguna característica externa que equivalga a las palabras (sustantivos) de la clase. Por así decir, funciona a través de una «bolsa central» invisible para valores de relación y de modo tal que a través de ella se establecen otras palabras (pronombres) que caracterizan la clase. Una clase constituida de esta forma es lo que denomino clase encubierta (*covert class*), en contraposición a las clases *abiertas* o con *características externas* (*covert classes*), como, por ejemplo, las clases de género en latín. La lengua navaja contiene una clasificación encubierta del mundo objetivo conjunto, que se basa en parte en la variabilidad y en parte en la forma. Los cuerpos inanimados corresponden a dos clases que los lingüistas distinguen como «objetos redondos» y «objetos alargados». Naturalmente, estos nombres no son adecuados. Intentan aprehender lo sutil en grandes conceptos y fracasan. La lengua navaja misma no posee ninguna palabra para calificar adecuadamente las clases. Los conceptos encubiertos y las clases encubiertas pueden definirse igual, y determinarse tan bien a su manera como los conceptos expresados en palabras, como, por ejemplo, el concepto «femenino», pero son de un tipo muy distinto. . . Los llamados sustantivos «redondos» y «alargados» de los navajos no se caracterizan a sí mismos, y tampoco están caracterizados por ningún pronombre. La caracterización radica, en definitiva. en el uso de ciertas raíces verbales muy importantes. En efecto, un sujeto u objeto «redondo» o «alargado» exige una raíz distinta."

guiente: Los hopi no conocen ninguna categoría de tiempo, tal como aparece entre las SAE, pero, en cambio, el concepto de espacio es parecido en ambos casos.

En su estudio sobre el modelo indio del universo, tal como aparece en la lengua de los hopi, Whorf expone su teoría sobre la categoría del tiempo en esta lengua: "La suposición de que un hopi, que sólo conoce la lengua hopi y los supuestos culturales de su propia sociedad, tiene los mismos conceptos —supuestamente intuitivos y universales— de tiempo y espacio que nosotros, me parece sumamente arbitraria. En particular, el hopi no posee ningún concepto general ni ninguna idea general de *tiempo* como un continuo que fluye regularmente, en el cual todas las partes del universo pasan con la misma velocidad de un futuro a un pasado, a través de un presente o en el cual —para invertir la imagen— el observador se ve arrastrado continuamente por la corriente del pasado al futuro... En resumen, la lengua de los hopi no contiene ni explícita ni implícitamente una referencia de «tiempo».

"Sin embargo, esta lengua es capaz de enfrentarse con todos los fenómenos observables del universo en un sentido pragmático u operativo, y describirlos correctamente. Igual como existen infinitas geometrías posibles no euclidianas que presentan descripciones igualmente completas de las configuraciones espaciales, también son posibles descripciones igualmente válidas del universo que no contengan nuestras divisiones en espacio y tiempo.[23]

Por tanto, según Whorf, los hopi sustituyen la metafísica del espacio tridimensional y del tiempo unidimensional

[23] B. L. Whorf, "An American Indian Model of the Universe", en B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, págs. 58-59.

por la metafísica de lo objetivo y lo subjetivo.[24] Las palabras temporales no aparecen linealmente en un tiempo tripartito, sino en una relación de "antes-después".[25]

En consecuencia, Whorf no afirma que los hopi no diferencien el tiempo, lo que en realidad sería increíble, sino que lo hacen de modo distinto que las lenguas SAE; afirma que existe una diferencia entre nuestra categoría de "tiempo" y la de "duración" de los hopi. Por otra parte, éste es el argumento más poderoso de Whorf para sostener el principio de la relatividad lingüística.

La argumentación de Whorf se refiere a dos problemas distintos: la relación entre lenguaje (entendido como patrimonio lingüístico y como estructura gramatical) y lenguaje, así como entre el lenguaje y el modo de comportamiento de los individuos. También se puede verificar en estas dos es-

[24] B. L. Whorf, *opus cit.*, págs. 59 y ss.

[25] B. L. Whorf, *The Relation of Habitul Thought...*, págs. 144-145. "Como era de esperar, esto también es distinto en el hopi. Los verbos no tienen tiempos. En cambio, tienen formas de validez (= formas de afirmación), aspectos y formas de unión entre frases parciales (modos). Estas formas permiten incluso una exactitud mayor del lenguaje. Las formas de validez revelan lo siguiente: o bien que el que habla (no el sujeto de la frase) informa sobre la situación (esta forma corresponde a nuestro pasado y presente) o que el que habla espera que se produzca la situación en cuestión (esta forma corresponde a nuestro futuro), o que el que habla hace una afirmación nomitética (esta forma corresponde a nuestro presente nomitético). Los aspectos caracterizan distintos grados de duración y diversas tendencias «durante la duración». Hasta el momento, no hemos observado nada que señale si un acontecimiento se produjo antes o después que otro, cuando ambos se hallan en relación. Pero la necesidad de hacerlo no aparece mientras no tengamos dos verbos, es decir, dos frases parciales. En este caso, los «modos» caracterizan las relaciones entre las frases parciales, junto con las relaciones de simultaneidad y anterioridad. Además, existen muchas palabras individuales que expresan relaciones semejantes y que completan así los modos y los aspectos. Lás tareas de nuestro sistema de tres tiempos y de su «tiempo» tripartito, lineal, cosificado, se distribuyen entre diversas categorías verbales. Pero todas estas categorías no equivalen a nuestros tiempos. Los verbos hopi, igual que otras estructuras hopi, no proporcionan una base para la cosificación del tiempo. Sin embargo, esto no es en modo alguno un obstáculo para las formas verbales y otros esquemas estructurales dentro de una estrecha adaptación a las realidades referidas a situaciones reales."

feras. En el primer caso, se trata de la posibilidad de traducir una lengua a otra, cuando ambas —*ex hypothesi*— son "catálogos" distintos de la realidad e implican concepciones del mundo distintas; en el segundo caso, se trata de la influencia del lenguaje sobre el modo de comportamiento del individuo, sobre todo de su comportamiento consciente, cuando —también *ex hypothesi*— la concepción del mundo contenida en el lenguaje influye sobre la forma en que aprehenden el mundo los hombres que hablan y piensan en esa lengua.

Así aparecen a grandes rasgos las tesis de Whorf que concretizan la hipótesis general de Sapir en el ejemplo de la lengua hopi. Como ya hemos dicho, Whorf murió joven; las obras que ha dejado sólo eran el comienzo de un gran trabajo científico. El carácter fragmentario de esta aportación científica y su alcance limitado hacían imposible responder al problema planteado con un sí o no categóricos. Pero subsistía la hipótesis y se inició una discusión en torno a ella que también interesa a los filósofos.

Consideremos ahora lo que hicieron otros y qué dirección siguieron para verificar la hipótesis de Sapir-Whorf. En efecto, más se dedicaron a formular hipótesis —como ya hemos señalado— que no a investigar sus fundamentos; pero, no obstante, actualmente ya podemos recurrir a una considerable literatura que enriqueció con nuevos argumentos la discusión en torno a la hipótesis de Sapir-Whorf.

Aquí debemos considerar ante todo las aportaciones de toda una pléyade de etnolingüistas que continuaron el estudio de la lengua y la cultura de los indios americanos y ampliaron nuestros conocimientos sobre este tema, aun cuando no tenían la intención consciente de verificar las tesis de

Sapir y Whorf. Al mismo tiempo, descubrieron un nuevo problema de la ciencia de la cultura: ¿Cómo se explica que pueblos que hablan la misma lengua posean a menudo culturas distintas y que, por el contrario, pueblos que habitan los mismos territorios y revelan una relación cultural hablen lenguas distintas?

Clyde Kluckhohn y H. Hoijer también realizaron investigaciones, desde el punto de vista lingüístico, sobre los indios navajos, vecinos de la tribu de los hopi.

Clyde Kluckhohn adoptó decididamente el partido de la hipótesis de Sapir-Whorf. Incluso quisiera afirmar que expuso sus ideas mucho mejor que Whorf, y que sus formulaciones se aproximan mucho más a las concepciones de Sarpir.[26]

[26] C. Kluckhohn, D. Leighron, *The Navaho*, Cambridge, 1947, pág. 197. "Todo lenguaje es más que un sistema de la transmisión de ideas, más aún que un instrumento de la influencia sobre los sentimientos de los demás o de la autoexpresión. Cada lenguaje es también un medio para dividir la experiencia en categorías. Lo que los hombres piensan y sienten, y cómo comunican aquello que piensan y sienten, viene determinado, sin duda alguna, por su situación psicológica individual, su historia personal y aquello que ocurre de hecho en el mundo exterior. Pero, además, también viene determinado por otro factor que a menudo se pasa por alto, a saber, por la estructura de las costumbres lingüísticas, que han adoptado los hombres como miembros de una sociedad particular. Los acontecimientos del «mundo real» no se perciben ni se comunican nunca igual como si lo hiciera una máquina. Ya en el mismo acto de la reacción se desarrolla un proceso de selección y se realiza una interpretación. Se destacan algunos aspectos de la situación externa; otros se ignoran o no se distinguen claramente.

"Cada pueblo posee sus propias clases características en las que los individuos dividen equitativamente sus experiencias en materias. El lenguaje establece primariamente estas clases a través de tipos de objetos, procesos o cualidades, que aparecen con especial vigor en el vocabulario y que equivalente, aunque más sutilmente, a los tipos de diferenciación o actividad que se distinguen en las formas gramaticales. El lenguaje nos dice simultáneamente: «Fíjate en esto», «Considera siempre esto independientemente de aquello», «Estas y aquellas cosas van unidas». Puesto que los hombres están entrenados desde su más tierna infancia a reaccionar de este modo, consideran estas distinciones como algo dado, como un elemento vital inseparable. Pero cuando observamos que dos pueblos con tradiciones sociales distintas reaccionan de modo distinto ante aquello que al observador le parece una situación de estímulo idéntica, com-

Los estudios particulares de Kluckhohn sobre la lengua de los navajos han señalado sobre todo el carácter concreto de esta lengua. Nunca se expresa alguien de entre ellos de forma abstracta sobre cualquier actividad, sino que siempre se determinan las situaciones adicionales concretas. Así, por ejemplo, en la lengua de los navajos no existe la palabra "viajar", pues la forma verbal exige una determinación más concreta: si se viaja a caballo o en coche, al paso o al galope, etc. Uniéndolos con la forma verbal correspondiente, se dividen los objetos en alargados, redondos, etc. El análisis de todo el complejo de hombres indica que en la lengua de los navajos a menudo se reúnen distintas clases de abjetos (según la clasificación de la lengua inglesa) bajo un sólo nombre y, por otra parte, se introducen diferenciaciones que son desconocidas para las lenguas europeas. Este tipo de estudios particulares, aunque sólo tenga una relación secundaria con la hipótesis de Sapir-Whorf, aumenta, sin duda alguna, nuestros conocimientos sobre el tema.

En las obras de Hoijer, que se refieren particularmente a la lengua. de los navajos, también se encuentran estudios análogos. Como partidario y —al menos en cierta ápoca— brillante defensor de la hipótesis de Sapir-Whrf, Hoijer ha introducido una serie de datos particulares en el debate. La percepción de los colores, las relaciones de parentesco y otros aspectos de las lenguas indias y europeas son problemas que le interesan especialmente. Sus afirmaciones están formuladas con cautela. En su opinión, las diferencias lingüísticas no determinan las diferencias de percepción de la

prendemos que la experiencia es mucho menos «fija», absoluta de lo que creíamos. Cada lenguaje ejerce su influencia sobre aquello que ven los hombres que lo emplean, sobre lo que sienten, la forma en que piensan, las cosas de que pueden hablar."

realidad, sino que dan un significado distinto a las percepciones de los hombres que se sirven de esa lengua.[27]

Dorothy Lee, también decidida partidaria de la hipótesis Sapir-Whorf, analizó en sus trabajos la lengua de los vintu y la de los trobriandos. Sosteniendo claramente la tesis de que la imagen del mundo depende de la cultura y particularmente del lenguaje en el que se forma, Dorothy Lee añade, no obstante, que esto no equivale a un enquistamiento en la propia cultura y a la imposibilidad de salir de ella. Se trata más bien de ciertas orientaciones y límites, dentro de los cuales el individuo puede funcionar a su manera. Sin duda alguna, es una interpretación moderada de la hipótesis de Sapir-Whorf.

Los estudios en torno a la lengua de los vintu llevan a su autora a las siguientes conclusiones: *La realidad* existe objetivamente como tal, pero, en cambio, la importancia que se da a las *cosas* individuales que calificamos con un

[27] H. Hoijer, "The Relation of Language to Culture", en *Anthropology Today*, Chicago, 1953, págs. 559-560. "Mientras estos y otros ejemplos parecidos señalan aparentemente que las costumbres lingüísticas influyen sobre la percepción *sensitiva* y el pensamiento, no obstante, no deberíamos sobrevalorar esta influencia... Está claro que aunque los navajos califiquen el «marrón» y el «gris» con una expresión, y «azul» y «verde» con otra, pueden distinguir entre marrón y gris, entre azul y verde. Esto puede ocurrir —para que no surja una ambigüedad— a través de un circunloquio, del mismo modo que en inglés podemos explicar fácilmente la diferencia entre dos palabras navajo para nuestro «negro».

"Por tanto, de hecho, las estructuras lingüísticas no limitan necesariamente la percepción sensitiva y el pensamiento, sino que dirigen, junto con otros estereotipos culturales, la percepción y el pensamiento a través de determinados canales habituales. El esquimal que distingue al hablar entre distintos tipos de superficie nevadas (y que carece de una palabra general que corresponda a la nuestra «nieve»), reacciona de acuerdo con todo un complejo de esterotipos culturales que exigen que haga estas distinciones que son tan esenciales para su propio bienestar y el de su grupo. Parece ser como si el conjunto de la cultura, comprendido el lenguaje, escogiera algunas características del paisaje que son más importantes que las otras, y prestara así al paisaje una organización o estructura que es propia de dicho grupo. Por tanto, un lenguaje refleja, como sistema cultural, la estructuración de la realidad propia del grupo que lo habla, de forma más o menos fiel."

nombre determinado„ es el resultado de la interacción entre el hombre en busca de conocimiento y esa realidad. Por tanto, aquello de lo que hablamos no posee un carácter meramente subjetivo, pero tampoco es completamente objetivo. En las lenguas europeas son más esenciales las partes de que consta el conjunto; en la lengua de los vintu domina el conjunto, y la parte sólo es una fracción de éste. Lo mismo ocurre con la categoría "go", que se refleja en todo el sistema lingüístico y cultural. No debemos perder de vista esta forma distintiva de clasificar la realidad en las distintas lenguas, si queremos comprender los pueblos que piensan y hablan de forma distinta.

"...Si queremos conseguir una auténtica comunicación, no podemos considerar natural que nuestras clasificaciones sean válidas para los pueblos de todas las culturas; que la traducción no es más que la sustitución de un conjunto de vocablos por otro. Una vez hayamos comprendido que la base de clasificación no es universal, podemos deducir si las distintas palabras indican la misma cosa o no, y, en ese caso, podremos determinar más exactamente las palabras dudosas." [28]

Puesto que ya estamos en el terreno de la etnolingüística y recurrimos a su testimonio en la discusión en torno a la hipótesis de Sapir-Whorf, también vale la pena considerar los estudios sobre las relaciones de parentesco. Junto con los estudios sobre los sistemas numerales, éste es un círculo de problemas muy tratado en la literatura especializada. En la literatura americana podríamos citar las obras de Floyd Lounsbury. Pero, hasta el momento, no se ha considerado suficientemente esta problemática en relación con nuestro campo de intereses.

[28] D. Lee, "Symbolizationand Value", en D. Lee, *Freedom and Culture*. A. Spectrum Book, Prentice Hall Inc., 1959, pág. 82.

Podríamos citar muchos ejemplos de este tipo que dan fe de las relaciones existentes entre la etnolingüística y la hipótesis de Sapir-Whorf. Pero son relaciones que resultan de hecho de la semejanza del objeto de investigación, mientras que el investigador no tenía en absoluto la intención de verificar esa hipótesis. Sólo conozco dos grandes empresas científicas que se han realizado en los últimos 15 años, con plena consciencia, para discutir y verificar la hipótesis de Sapir-Whorf. La primera es un seminario que nació bajo la dirección de Hoijer. Su resultado fue una obra muy valiosa: *Language in Culture* (1954), pero, bajo las condiciones existentes, el seminario sólo pudo conseguir una confrontación de las teorías sobre el material ya conocido. Otra empresa de este tipo fueron los estudios que se realizaron sobre los supuestos de la hipótesis dentro del marco del *Southwestern Project*. Pero éstos ya corresponden al campo de la psicolingüística y nos llevan a otro dominio.

La psicolingüística estuvo en relación orgánica con la hipótesis de Sapir-Whorf; los psicolingüístas realizaron una serie de investigaciones concretas para verificar los fundamentos de esa hipótesis.

John B. Carroll[29] define la psicolingüística como una ciencia que estudia la forma en que los hombres que hablan una lengua codifican las informaciones en ese sistema lingüístico dado, y cómo las descifran los que las reciben. La psicolingüística distingue dos categorías fundamentales: el "lenguaje" como sistema de comunicación mutua *(language,*

[29] J. B. Carroll, *The Study of Language*, Cambridge (Mass.), 1955. Encontramos un profundo comentario del objeto y campo de interés de la psicolingüística en. C. E. Osgood, T. A. Sebeok (editor), *Psycholinguistics. a Survey of Theory and Research Problems*, Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics, memoria 10, 1954.

en el sentido de la *langue,* y no la *parole,* de Saussures) y el "conocimiento" *(cognation)* como la situación de aquellos que utilizan el lenguaje. En los estudios de la psicolingüística se pretendía establecer las relaciones perceptibles entre la utilización de una lengua *dada* y el *comportamiento* concreto de los hombres. Por ello, los problemas se deben plantear de modo tal que se les pueda verificar a través de la experiencia y se puedan establecer exactamente los criterios de verificación.[30]

Desde el principio, como atestiguan Brown,[31] Lenneberg,[32] Carrol[33] y otros, los fundadores de la psicolingüística

[30] E. H. Lenneberg, J. M. Roberts, *The Language of Experience. A Study in Methodology,* Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics, memoria 13, 1956, págs. 1-2; *Supplement to "International Journal of American Linguistics",* abril, 1956, t. 22, núm. 2. "Aunque Cassirer y Whorf suponen un progreso respecto a investigadores anteriores, la forma en que se aproximan al problema revela un defecto que es común a casi todos los primeros estudios sobre lenguaje y conocimiento. Ni Cassirer ni Whorf se manifestaron con bastante claridad respecto a la naturaleza de la relación que habían decidio describir. No lograron establecer en términos generales, ni tampoco concretos, qué modos de comportamiento deben ponerse en relación. En efecto, ambos inrtodujeron una serie de hechos empíricos, pero, puesto que no los sometieron al mismo tiempo a un criterio de relevancia, no sabemos por qué escogieron precisamente esos datos; tampoco sabemos si era posible reunir hechos que se opusieran a su hipótesis. El material empírico de sus obras tiene carácter anecdótico y puede servir para obtener consideraciones de naturaleza fundamentalmente relacionada con la teoría del conocimiento; no debe confundirse con material de prueba de una hipótesis. En la práctica, sería inútil que intenraran estudiar sus obras de acuerdo con hipótesis *prácticas* de trabajo, cuya verificación exige una reunión de datos exactos que pudieran ser aceptados o rechazados a la luz de observaciones objetivas." John B. Carroll caracteriza esta situación de modo análogo en "Some Psychological Effects of Language Structure". en *Psychopathology of Communication,* Grune and Stratton Inc., 1958, pág. 31.

[31] R. W. Brown, E. H. Lenneberg, "A Study in Language and Cognition", en *The Journal of Abnormal and Social Psychology,* julio, 1954. t. 49, núm. 3, págs. 454-462; R. W. Brown, *Words and Things,* Glencoe, III, 1958, págs. 229-263.

[32] E. H. Lenneberg, "Cognition in Ethnolinguistics", en *Language,* octubre-diciembre, 1953, t. 29, núm. 4; E. Lenneberg, J. M. Roberts, *The language of Experience.*

[33] J. B. Carroll, *The Study of Language*; del mismo autor, *Some Psychological Effects of Language Strutcure,* págs. 28-36; J. B. Carroll, J. B. Casagrande,

—como una tendencia investigadora que aplicaba un nuevo método específico— plantearon su problemática en estrecha relación con la hipótesis de la relatividad lingüística, al buscar nuevas formas de verificarla. Ello tuvo como consecuencia una desviación de las investigaciones hacia los siguientes conjuntos de problemas: la influencia del lenguaje sobre la distinción de los colores; los procesos de aprendizaje de los niños; los procesos de ejercicio de pensamiento, y, por último, incluso la patología lingüística. Estos estudios se realizaron dentro del marco de un solo grupo lingüístico y no sobre una base comparativa.

Precisamente este punto de partida tiene como consecuencia que una serie de seguidores de la psicolingüística, que se ocuparon de la problemática de Sapir y Whorf, fueran los primeros en descubrir la poca claridad de los supuestos de su hipótesis. Así, Roger Brown y Eric Lenneberg destacaron en su estudio sobre lenguaje y conocimiento, de gran importancia para el desarrollo de la psicolingüística; el mismo camino siguió John B. Carroll, el cual distingue pedantemente entre distintas interpretaciones posibles de la hipótesis de Sapir-Whorf en un tratado sobre determinadas influencias psicológicas de la estructura lingüística. Lo mismo hacen muchos otros investigadores.

Además del intento de precisar los supuestos no demasiado claros de la hipótesis de la relatividad lingüística, una de las principales tareas de la psicolingüística consiste en establecer una base experimental exactamente determinada para la verificación de estos supuestos. De este modo surgieron numerosos proyectos de investigación, que tienen gran

"The Function of Language Classifications in Behaviour", en E. Maccoby (editor), *Readings in Social Psychology*, 1958, págs. 18 a 31.

interés y valor,[34] aun cuando sólo abarquen una estrecha problemática.

En este contexto, el *Southwestern Project* ya citado aparece bajo nueva luz. Se trataba de la aplicación de los fundamentos y métodos de la psicolingüística, el estudio comparado de los distintos grupos lingüísticos para verificar la hipótesis de Sapir-Whorf. El sudoeste de los Estados Unidos era apropiado para ello a causa de la diversidad lingüística de la población india y blanca que habitaba allí. Los estudios, dirigidos por John B. Carroll, se realizaron durante el verano de 1965, siguiendo los trabajos preparatorios realizados un año antes. El objeto de los estudios comparados fueron cinco grupos culturales y lingüísticos: los navajos, zunis, hopis, hopi-tewas y los españoles americanos de Nuevo México. Hasta el momento, no se ha publicado todo el material reunido, sólo aparecieron elaboraciones parciales. Como se desprende del informe que presentó John B. Carroll ante la Sociedad Americana de Psicología, en septiembre de 1959 (me remito aquí al texto multicopiado que estuvo a mi disposición), los organizadores de esta empresa tienen plena consciencia de que los resultados son bastante escasos. Seguramente por este motivo no se ha publicado el material reunido. Por lo que se puede deducir sobre la base de los informes, hubo una serie de factores que condenaron esta empresa al fracaso desde el principio: la breve duración de

[34] Vale la pena señalar que la relación de los estímulos lingüísticos (la aparición de diversas denominaciones) respecto al reconocimiento y distinción de colores, que es uno de los principales problemas experimentales de la etnolingüística, también ha ocupado a los psicólogos soviéticos, aunque construyan su investigación sobre fundamentos distintos. Fueron publicados profundos estudios extraordinariamente fundamentados que se basan en las lenguas de los pueblos de la URSS. Estos estudios se encuentran en la colección *Pensamiento y lenguaje,* Iswestija Akademii Pedagogitscheskich Nauk RSFSR, t. 113, Moscú, 1960.

la investigación —sólo un verano—; el escaso número de investigadores —cuatro científicos y doce ayudantes—; los grupos mal seleccionados para la investigación, pues actualmente, de hecho, entre los indios americanos no existen seguidores de una cultura monolingüística pura; además, la verificación de la hipótesis de Sapir-Whorf exige estudios comparados de culturas y lenguas aisladas entre sí, lo que sólo es posible con un trabajo internacional conjunto, y, por último, limitado alcance de la problemática psicolingüística.

Dos cuestiones aparecen en primer plano: 1) Las diferencias fonémicas entre las lenguas, ¿producen modos de comportamiento correspondientes en los hombres que las hablan? Así, por ejemplo, la lengua de los zuni distingue entre vocales cortas y largas. ¿Tiene esto como consecuencia que los zuni puedan determinar la duración del tiempo con mayor exactitud que los hombres de habla inglesa porque la duración de las vocales no tiene valor fonémico en inglés?; 2) El sistema de categorías del lenguaje ¿influye sobre el comportamiento práctico de los hombres? Como se desprende del informe, el experimento "más bién" ha confirmado las suposiciones basadas en la hipótesis Sapir-Whorf, pero los resultados se considera muy escasos. No podía ocurrir de otro modo bajo las condiciones citadas. Vale la pena destacarlo para que una sola empresa desgraciada no aparte a otros investigadores de nuevos estudios, que deberían realizarse en mayor escala y sobre bases más favorables. Es tanto más útil señalarlo, cuanto que, como yo mismo consideré por mis experiencias personales, el fracaso del *Southwestern Project* incluso fue un profundo desengaño para los partidarios de la hipótesis Sapir-Whorf. Y, sin embargo, precisamente ellos debían ser los primeros en saber que un

mal comienzo pone en entredicho desde el principio toda la labor investigadora. Supongo que precisamente el fracaso del *Southwestern Project*, así como la falta de sugestiones constructivas por parte de los partidarios de la hipótesis, han conducido a un cambio de la orientación de las investigaciones: apartarse de las investigaciones sobre diferencias lingüísticas *(linguistic differentials)*. Con este problema llegamos a la crítica de la hipótesis de Sapir-Whorf. Esta es inevitable, si queremos sacar de ella algunas conclusiones para nuestro verdadero problema.

Se ha criticado en muchos aspectos la hipótesis de Sapir-Whorf y —podemos añadir— casi siempre de forma justificada. Como muy bien señalaron John Carroll, Roger Brown, Eric Lenneberg y otros, resulta imposible aceptar esta hipótesis en su forma original, porque sus supuestos son demasiado ambiguos y oscuros, las generalizaciones se realizaron demasiado rápidamente y sus fundamentos empíricos son sumamente débiles. Sin embargo, hay allí una idea que no han podido discutir ni los críticos más rigurosos, una idea que se debe considerar seriamente y someter a verificación empírica. En efecto, rechazar sin plena reflexión una tesis es tan perjudicial para la ciencia como aceptarla con poco fundamento.

Esta idea fructífera es la afirmación de que el sistema de la lengua en que pensamos influye sobre la forma de nuestra percepción de la realidad y, en consecuencia, sobre la forma de nuestro comportamiento ("Comportamiento" en el sentido más amplio de la palabra, en el cual se comprende toda actuación humana, también la científica). Pero no se afirma que esta influencia sea equivalente a la formación de toda la concepción del mundo o que tenga como

consecuencia la imposibilidad de traducir una lengua a otra y la aparición de concepciones del mundo no tangentes, comparables a los planos curvos no tangentes. Pero esta posibilidad tampoco está totalmente excluida. La formulación de este tipo de generalización depende completamente de las pruebas de la experiencia. Como hipótesis de trabajo que se basa, primero, en la observación del material lingüístico y, en segundo lugar, en una interpretación determinada de la unidad de lenguaje y pensamiento, y de la relación del lenguaje-pensamiento con la realidad objetiva, se acepta la tesis moderada de que el sistema lingüístico es parte integrante del conocimiento humano, no sólo como instrumento para la comunicación, sino también como factor que constituye el conocimiento, gracias a su relación con el pensamiento.

A menudo se ha criticado la hipótesis de Sapir-Whorf de idealista y *circulus vitiosus.* El idealismo amenaza cuando se concibe el lenguaje como un convenio arbitrario; el *circulus vitiosus* de la línea de pensamiento amenaza también cuando se deducen las diferencias de las concepciones del mundo de las diferencias entre las estructuras de los sistemas lingüísticos particulares, que a su vez se explican como diferencias culturales. Esta crítica se contrarresta al afirmar que el lenguaje (entendido como unidad de lengua y pensamiento) es genéticamente un producto social y representa un reflejo del medio físico y social históricamente formado. Sólo nos interesa la influencia de este producto social sobre la percepción del mundo y el comportamiento humano, cuando ya ha adoptado la forma de un sistema concreto. Estas no son premisas de validez general, pues su aceptación depende del punto de vista filosófico que se sustente, pero con toda seguridad restan valor a la crítica de la hipótesis de Sapir-Whorf en cuanto a idealismo y *circulus vitiosus.*

Aún subsiste un problema indiscutible, que no puede eliminar ningún materialista *a priori:* el problema del papel activo del lenguaje dentro del proceso del conocimiento y del comportamiento de los hombres. Pues en una formulación como ésta se puede reconocer sin gran esfuerzo tanto el punto de vista materialista como la dialéctica. El problema mismo tiene carácter y sólo puede resolverse —en el sentido de verificación o de negación— sobre la base de los hechos empíricos.

¿Es esto la hipótesis de Sapir-Whorf? Naturalmente, no. Sin embargo, pese a modificaciones esenciales, la idea puede deducirse directamente de ella, y al menos debemos a los creadores de la hipótesis un impulso en esa dirección. No cabe duda alguna de que esta idea también podría deducirse de forma general de la filosofía del lenguaje de Herder-Humboldt. Sin embargo, existe una diferencia fundamental, particularmente para los materialistas. Pues —independientemente de las críticas que se le puedan hacer por diversos motivos— la hipótesis de Sapir-Whorf surgió como una generalización de material empírico, aunque fuera precipitada y parcial. Por ello, cualquiera que se ocupe actualmente del problema del papel activo del lenguaje dentro del proceso del conocimiento, de forma honrada y científica, debe remontarse a esa hipótesis, lo que no equivale en modo alguno a su plena aceptación.

Actualmente, cuando poseemos tantas experiencias en este ámbito, nuestra tarea se basa, sobre todo, en la formulación de un programa positivo de investigación. Se trata de un programa que, considerando los fracasos y errores cometidos hasta ahora, dé las máximas garantías de una aproximación a la solución correcta del problema. Sin embargo, antes de iniciar esa tarea, es necesario tomar una pos-

tura ante aquellos argumentos críticos que se presentan contra la hipótesis de Sapir-Whorf y que podrían influir sobre nuestros planes. Pues, aun cuando no tengamos la intención de proponer un nuevo intento para valorar la hipótesis en su forma originaria, no obstante, seguimos parte del pensamiento racional contenido en ella.

Comencemos con un argumento más psicológico que lógico: con la contraposición de la investigación de los fenómenos que aparecen en todas las lenguas y los estudios sobre las diferencias funcionales de las lenguas individuales dentro de la cultura. Hablo de un argumento psicológico, pues no existe ninguna contradicción entre esos estudios, y sólo "la moda científica" antepone los unos a costa de los otros. Pues ¿qué se opone a la afirmación simultánea de que existen fenómenos y leyes que son comunes a todas las lenguas, y que en cada lengua —o grupo lingüístico— aparecen fenómenos y características que le son propios? Aquí no existe ninguna contradicción, se trata simplemente de responder al problema concreto de si los fenómenos y características deben registrarse o no.

El problema del *linguistic universals* es bastante moderno, pero como demostró el congreso realizado sobre este tema en abril de 1961 en Dobbs Ferry, Nueva York, primero se debe determinar exactamente lo que se entiende por *linguistic universals*, y de qué forma se le puede estudiar. Aquí, los trabajos se hallan aún en su etapa inicial y sólo el futuro señalará cómo se desarrollarán. Pero, en todo caso —volvemos a repetir—, nada se opone a la investigación simultánea de ambos problemas. Por el contrario, esto sólo puede aumentar el atractivo de este trabajo de investigación, pues, al ampliar las perspectivas, también aumenta la posibilidad de obtener resultados positivos.

La crítica de la hipótesis de Sapir-Whorf se refiere a todos sus componentes, desde los supuestos filosóficos hasta las formulaciones concretas y las implicaciones teóricas y prácticas que se desprenden de ellas. Se deben aceptar las críticas de distintos autores que a veces defienden puntos de vista teóricos sumamente opuestos, como Max Black y Wladimir Swegincew, Charles Landesman y G. Brutjan, Lewis S. Feuer y John B. Carroll o Eric Lenneberg. Las observaciones de todos estos autores son fundamentalmente correctas. Como ya hemos señalado, la hipótesis de Sapir-Whorf no es válida en su forma originaria. Repetiremos una vez más las críticas que se pueden hacer: sus categorías iniciales son ambiguas y están mal definidas; sus formulaciones son vagas; las premisas de que el lenguaje ordena y organiza el conocimiento "burdo", que es una "corriente caleidoscópica de impresiones", es metafísica; también es metafísica la afirmación de que el lenguaje (concebido como algo autónomo y no como reflejo de la realidad) contiene una visión del mundo; la tesis de la "relatividad lingüística" conduce, en sus formas extremas, a la afirmación absurda de la imposibilidad de traducir unas lenguas a otras, etcétera.

Pero, pese a ello, subsiste un problema importante cuya quintaesencia formulamos antes. ¿Cómo verificarlo?

Ante todo, debemos disponer de un material comparativo adecuado. Para este fin, sería útil escoger unas diez lenguas investigables distintas que respondieran a las siguientes exigencias: *primero:* deberían ser lenguas históricamente aisladas, en las cuales estuviera excluida de antemano la posibilidad de una influencia mutua (como, por ejemplo, la lengua de los esquimales y la lengua eve en África); *segundo:* estas lenguas deberían corresponder a distintos tipos lingüísticos, que a su vez fueran propios de sociedades

en distintos niveles culturales (lenguas de distintos tipos de los llamados pueblos primitivos y civilizados); *tercero:* sería aconsejable escoger, sobre todo, lenguas de sociedades cuya historia e historia de la cultura nos fueran conocidas, o al menos pudieran estudiarse hasta cierto punto.[35]

Las investigaciones deberían realizarse necesariamente de forma gradual. Ante todo, los grupos de investigación deberían estudiar profundamente y en todos sus aspectos la lengua y cultura de los pueblos individuales. Puesto que se trata de distintos aspectos del problema (de la descripción, también de la descripción estructural del lenguaje, del estudio de la historia de la sociedad dada, de su cultura, civilización, etc), cada grupo de investigación que quisiera presentar una monografía lingüístico-cultural completa de la sociedad dada, debería componerse de varios especialistas: de lingüistas, historiadores, socioantropólogos, y psicólogos sociales.

Sólo en la etapa siguiente se puede iniciar el verdadero trabajo de comparación, para el cual también se debería recurrir a filósofos. Pero si los resultados deben ser comparables, también deben serlo los datos iniciales. Con este fin, los sabios deben elaborar, ya antes de que se inicien las investigaciones de la primera etapa, un cuestionario adecuado y los postulados metodológicos según los cuales deben trabajar todos los grupos que estudien una lengua concreta.

35 En la literatura especializada existen intentos de trabajos de investigación de este tipo. A título de ejemplo, cito los estudios de H. Nakamury *The Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Japanese National Commission for UNESCO, 1960. El material fáctico contenido en obras análogas es naturalmente indicado para su aprovechamiento. Sin embargo, se ve limitado por la carencia de una concepción de investigación unívoca. Por las diferencias de método de trabajo y el rechazo de la posibilidad de comparación entre estas obras, la posibilidad de solución de nuestro verdadreo problema se halla ampliamente en entredicho.

Esto abarcaría al mismo tiempo la base y el carácter de la investigación comparativa futura, de la que esperamos obtener la respuesta a los problemas que nos interesan.

Está claro que aquí se trata de una difícil preparación para la investigación, que requiere muchos años de labor intensa y un esfuerzo constante; una preparación que, por diversos motivos, sólo puede hacerse realidad bajo las condiciones de una verdadera cooperación internacional. En resumen, se trata de un año geofísico particular en el campo de las ciencias del espíritu. Después de todo lo que hemos dicho sobre este tema, huelga fundamentar la importancia científica de esta empresa, tanto desde el punto de vista de los intereses de las disciplinas culturales particulares, como desde el punto de vista de una posibilidad de integración de todas ellas. Pero esta idea ¿es real? Sin duda alguna; además, ya existe un proyecto en este sentido. Tenemos la esperanza de que consideraciones acientíficas no se opongan a su realización, y que ésta no se vea frustrada.

Sólo como resultado final de investigaciones como ésas, se podrá obtener una respuesta para los importantes problemas que tienen significación filosófica, aun cuando éstos no se puedan "sutilizar" de forma filosófica. Probablemente también existen fenómenos comunes a todas las lenguas y otros específicos para lenguas o grupos lingüísticos particulares. Pero tal vez ocurra algo distinto; tal vez exista lo uno, pero no lo otro. Cada una de las posibles respuestas tiene implicaciones filosóficas especiales, pero la elección de la solución concreta depende sobre todo de los hechos de la experiencia.

Por tanto, debemos esperar los hechos y evitar momentáneamente las divisiones y conclusiones definitivas. Además, este "apartarse de la decisión" también tiene una expre-

sión filosófica determinada. Pero a la filosofía no sólo se le presenta una espera pasiva, sino también una función activa: el análisis de las categorías, con ayuda de las cuales deben realizarse las investigaciones concretas. Aunque sólo se trate de limpiar el terreno para la verdadera labor investigadora, ésta es, no obstante, una función extraordinariamente importante. Puede dificultar la solución del problema y retrasarla con ello, pero también puede facilitarla y, así, acelerarla. Animados por esta idea, intentaremos dedicarnos en la tercera parte de esta obra a esa "función de limpieza".

Tercera Parte

ANALISIS DEL PROBLEMA

Lenguaje y pensamiento

El objeto de las siguientes consideraciones, que deben preparar el análisis del papel activo del lenguaje dentro del conocimiento, es el problema que generalmente se califica como "relación" entre pensamiento y lenguaje". Por pensamiento entendemos aquí el pensamiento humano; para nuestras consideraciones, carece por completo de importancia si se puede proponer otro concepto del pensamiento o si vale la pena hacerlo, para hablar dentro del marco de un aparato conceptual dado de procesos del pensamiento tanto del hombre como de los animales más organizados. Por el contrario, el núcleo del problema se basa en la pregunta de si en el pensamiento humano se pueden distinguir dos procesos: el del pensamiento "puro" y la expresión "secundaria" del pensamiento en palabras, o si se trata, *por principio,* de un sólo proceso del pensamiento en un lenguaje; ello no está en absoluto en contradicción con que el contenido de los pensamientos pensados en distintos lenguajes, incluso en lenguajes que se basan en distintas significaciones materiales, como, por ejemplo, el lenguaje deportivo y el lenguaje de los gestos, pueda ser el mismo. Ello tampoco está en contradicción con que en el pensamiento humano intervengan ciertas componentes no lingüísticas de significación secundaria que, sin

embargo, no son relevantes para aquello que es típico del pensamiento en un sentido general.

Antes de estas consideraciones, debemos hacer algunas observaciones sobre los conceptos "lenguaje y pensamiento". En lingüística, se distingue generalmente entre *hablar y lenguaje.* Por "hablar" se entiende el proceso concreto de comunicación de los hombres con ayuda de vocablos, pero por "lenguaje" entendemos el sistema de reglas gramaticales y de significado obtenido por abstracción del verdadero proceso lingüístico. De acuerdo con esta división, que hoy en día es generalmente aceptada en el sentido de Saussures, el hablar es la actualización del lenguaje, pero el lenguaje es la abstracción del fenómeno general del hablar, su potencialización.

El lenguaje es un sistema en el cual determinados significados están subordinados a sus portadores materiales determinados (potenciales, que se hacen realidad en el acto de hablar): los grupos vocales. Un ser que no comprende ciertos vocablos como portadores de un significado determinado —cuando estos grupos tienen en una lengua cualquiera un significado determinado—, no utiliza ningún lenguaje y, en este sentido, no habla. Por ejemplo, el papagayo, al que se le han enseñado un par de palabras en una lengua cualquiera, no habla. Por otra parte, por muchos motivos es totalmente útil y natural considerar la comprensión del mismo sistema de reglas de significado y gramaticales a través de diversos portadores materiales como utilización de la misma lengua: así, por ejemplo, hablar, escribir en símbolos fonéticos, subordinar determinados símbolos, al menos, a ciertas palabras del lenguaje hablado y utilizar este simbolismo de cara a las relaciones humanas.

La fisiología neurológica se ha esforzado a veces en ex-

plicar en qué medida nuestro acto de pensar es un "hablar consigo mismo", es decir, en qué medida se trata de un proceso fisiológico que se refiere a nuestros órganos de articulación. Aquí no trataremos este aspecto de la eventual interdependencia de pensamiento y lenguaje y, en consecuencia, de la lengua. Consideramos como un hecho establecido que existe una *conversación interna,* la utilización del lenguaje como un proceso intercerebral que se produce en principio dentro del organismo. Sin duda alguna, experimenta este proceso aquel que tiene la costumbre de "contarse algo durante largo rato" y "poner en pensamientos" el contenido de cada párrafo de un texto escrito por él mismo, antes de decidirse a ponerlo sobre el papel.

Todo lo que hemos dicho sobre la esencia de la utilización del lenguaje —entendido como lenguaje en cualquier forma y para el uso del que habla o del interlocutor— deja bien sentado que el *uso del lenguaje implica el pensamiento.* En efecto, implica la comprensión de los significados que están estrechamente ligados con sus portadores materiales en el lenguaje dado. Por tanto, la tesis de que no se puede utilizar un lenguaje sin pensar (ya sea en "una conversación interna" o en la comunicación intersubjetiva) es una tesis analítica, *ex definitione* del uso del lenguaje o, más brevemente, *ex definitione* del lenguaje. Con ello no se pone en absoluto en entredicho lo analítico de la tesis inversa: que cualquier pensamiento, cualquier forma humana de pensar implica el uso de un lenguaje determinado y, por principio, uno ya formado y apropiado por el individuo en el curso de la comunicación interhumana. Estas tesis podrían aceptarse a través de una definición correspondiente del carácter analítico del "pensar". Sin embargo, la tratamos como tesis sintética, como *hipótesis* central de nuestras consideraciones,

que, en nuestra opinión, se basan en la aportación conjunta de todas las ciencias empíricas cuyo objeto es el pensamiento y la actuación humanos. Esta hipótesis se basa por tanto en que *no se puede pensar* (humanamente) y tampoco se puede actuar de una forma condicionada por este pensamiento, *si no se ha aprendido en la época correspondiente de la vida en una comunidad humana el uso de alguna lengua; que pensar siempre es pensar en una lengua determinada* y no algo que se pueda dividir en etapas: en un pensar antes de hablar y en un "disfraz" secundario de los pensamientos con las palabras de un lenguaje, una "impresión" de los pensamientos en un cartel lingüístico, aunque se pueda traducir libremente un pensamiento pensado en un lenguaje determinado secundariamente a otra lengua.

No consideraremos la tesis anterior como hipótesis únicamente a causa de su carácter sintético, sino también porque no está generalmente aceptada; por el contrario, es objeto de controversias, de las que también hablaremos. Sin embargo, al mismo tiempo, como ya hemos señalado, la consideramos como una hipótesis extraordinariamente bien fundada y formulada de acuerdo con un amplio material científico.

Podemos imaginar dos caminos distintos para llegar a la solución del problema descrito de las "relaciones entre pensamiento y lenguaje".

Uno es el camino del análisis conceptual "puro", que ha seguido la fenomenología, por ejemplo. Este camino resulta inaceptable para una filosofía que tenga pretensiones de cientificidad, es decir, que excluya la posibilidad de contradicción con las formulaciones existentes de las ciencias particulares, a causa de su carácter especulativo. Este es el punto adecuado para señalar que han existido tendencias especu-

lativas de este tipo hasta nuestros días y que, curiosamente, a veces se disfrazan en las cómodas vestiduras de filosofía científica.

El segundo camino conduce a través del análisis de los datos, del que recibimos la ayuda de las disciplinas particulares. Este camino señala a la filosofía un lugar mucho más modesto que el de la tradicional "reina de las ciencias", pero con ello se ve reforzada y menos expuesta a especulaciones. En mi opinión, sólo este camino es practicable para la filosofía como ciencia.

En nuestro caso concreto, debemos a las ciencias particulares investigaciones que interesan a los filósofos, particularmente en dos puntos: *primero:* se trata de procesos de la psiquis de los niños cuando aprenden a hablar; del problema de hasta qué punto se halla relacionada esta apropiación de la capacidad para la comunicación hablada con la formación de modos de comportamiento que son un fenómeno específico del pensamiento humano; *segundo:* tenemos las investigaciones en torno al comportamiento, la psiquis del hombre que ha perdido en mayor o menor grado la capacidad de participar en la comunicación hablada (afasia).

En el primer caso disponemos del testimonio que nos ofrece la psicología del desarrollo. Una rama particular de esta disciplina es la patología del desarrollo que estudia el desarrollo de un niño condenado al silencio por sordera.

En el segundo caso, se trata del testimonio de las ciencias que se ocupan de las perturbaciones lingüísticas de origen patológico creadas por la pérdida de la capacidad de expresar los pensamientos con palabras (consecuencia de lesiones cerebrales).

Comenzaremos con el análisis de los datos que nos proporcionan los campos científicos particulares sobre el hom-

bre y su capacidad de conocimiento, para volver luego a nuestro intento de demostrar la tesis general que hemos formulado.

Teóricamente, la psicología del desarrollo debería proporcionarnos los datos más importantes para los campos que nos preocupan particularmente. Desgraciadamente, no es así. No porque no pueda hacerlo, sino porque aún no se ha planteado clara e inequívocamente el problema que tiene importancia decisiva desde nuestro punto de vista. En todo caso, no lo ha hecho en gran escala ni de una forma cuidadosamente meditada. Esto puede parecer curioso, puesto que se trata de una de las cuestiones más importantes dentro de la problemática teórica de la psicología del desarrollo, pero el análisis de la literatura sobre este tema da fe de que ocurre realmente así. En esta literatura, este problema se pasa por alto en medio de investigaciones individuales sumamente parciales, o simplemente se propone cualquier solución, sin basarla en investigaciones que ocuparían su tiempo. El motivo de este estado de cosas es, sin duda alguna, que, incluso en los problemas teóricos generales, la psicología del desarrollo se interesó principalmente por la *continuidad* del proceso de desarrollo desde sus formas más simples a las más complicadas. Esta es seguramente una cuestión importante, pero esto no justifica en modo alguno que se descuide e incluso se pase por alto el problema que nos ocupa aquí.

La literatura sobre el primer problema es tan vasta que no requiere ningún ejemplo. Basta con elegir una obra cualquiera con investigaciones individuales sobre el desarrollo del patrimonio lingüístico del niño en una edad determinada, sobre el tipo gramatical que domina en el lenguaje del niño, el desarrollo de la sintaxis, etc. —y existen innu-

merables obras de este tipo en la literatura de todos los países—, para convencerse de que carecen de cualquier concepción teórica más amplia, y que les es totalmente ajeno el interés por una problemática fundamental. No quisiera subvalorar la significación y la importancia de estas y otras aportaciones parecidas, sino sólo señalarles el lugar que les corresponde.

La literatura sobre el segundo problema está representada, por ejemplo, por las obras de Piaget, de los años veinte. Allí se supone de antemano la unidad de pensamiento y lenguaje en el niño, se estudia el pensamiento *a través* del lenguaje del niño. Así, por ejemplo, la tesis del egocentrismo del pensamiento del niño se fundamenta finalmente en que se ha comprobado el egocentrismo del lenguaje del niño, que se confirma que el niño habla de sí mismo y no se preocupa del punto de vista del otro. Encontramos una interesante y profunda crítica de este punto de partida en las consideraciones de L. S. Wygotskij sobre Piaget.[1]

Más adelante demostraremos, que, no obstante, se puede utilizar la literatura psicológica para nuestro campo específico. Nos esforzaremos por indicar hechos ya estudiados y su importancia desde el punto de vista de nuestro problema, y también señalaremos las tareas que aún no han sido realizadas.

Por lo que se refiere a la consideración del problema sobre la relación entre lenguaje y pensamiento, la escuela soviética de la psicología del desarrollo, que se inicia a partir de L. S. Wygotskij, adopta una postura excepcional. Es la única escuela de psicología del mundo que reconoce la trascendencia del problema mencionado y que ha hecho

[1] L. S. Wytgotskij, "Pensamiento y lenguaje", en L. S. Wigotskij, *Izbrannije psichologitscheskije isledowanija*, Moscú, 1956.

importantes aportaciones en este sentido. Se comprende la situación excepcional cuando se piensa en la influencia que tienen los supuestos filosóficos sobre la forma de concebir la problemática psicológica: si se parte de premisas de la teoría del conocimiento marxista, es absolutamente imposible pasar por alto la importancia del problema de la relación entre lenguaje y pensamiento dentro del proceso de desarrollo.

No quiero decir con ello que no encontremos absolutamente ninguna otra aportación a nuestro verdadero tema en la literatura especializada. Sin embargo, su modesto alcance sólo confirma nuestra tesis de que los psicológos subvaloran esta problemática e incluso la pasan por alto.

Como ya hemos dicho, Piaget da por supuesto en sus obras de los años veinte que existe una unidad de lenguaje y pensamiento, lo que le permite realizar ulteriores estudios sobre la psicología del niño basándose en su lenguaje. Algo parecido hace Stern, que construye su teoría de los estadios de desarrollo del pensamiento y el lenguaje sobre supuestos personalistas, pero no estudia la relación que existe entre lenguaje y pensamiento durante el desarrollo del niño. En otros autores encontramos a veces exposiciones sobre este tema que son bastante interesantes, pero que no revelan el deseo de fortalecer el propio punto de vista a través de los resultados de investigaciones concretas. Así, por ejemplo, Delacroix habla del proceso de intelectualización del niño, que aparece simultáneamente con la función del lenguaje,[2] lo cual supone una nueva etapa cualitativa de su desarrollo. Kainz subraya el papel de la palabra en la formación de conceptos en los niños,[3] pero se interesa por la rapidez y

[2] H. Delacroix, *Le langage et la pensée*, París, 1924, pág. 266.
[3] Fr. Kainz, *Psychologie der Sprache*, Stuttgart, 1960, t. 2, págs. 111 y ss.

economía de este proceso. Sólo la literatura soviética (y, con ciertos límites, también en Polonia, en la escuela de Cracovia) trata el problema como objeto concreto de investigación en todo su alcance.

Hasta el momento, la publicación más importante en este terreno es *Pensamiento y lenguaje*, de L. S. Wygotskij, una obra que trata finalmente el problema que nos interesa.

Wygotskij entiende el pensamiento, en sentido amplio, como "auto-orientación dentro del mundo". Por ello, puede estudiar los factores y vías de formación del pensamiento, separados de los de la formación del lenguaje, tanto bajo el aspecto filogenético como ontogenético; cuando se define así el pensamiento queda claro, entre otras cosas, que en la filogénesis y la ontogénesis del hombre, el desarrollo del pensamiento antecede al desarrollo del lenguaje.

Además, Wygotskij supone que, en determinados estadios tempranos de la filogénesis y la ontogénesis, los factores y vías del desarrollo del pensamiento y del desarrollo del lenguaje son independientes entre sí. Además, no plantea ninguna duda en cuanto al encuentro de ambas líneas de desarrollo en un momento determinado y en su unidad a partir de entonces: el pensamiento del hombre se hace verbal.

"Pero para nuestro conocimiento del desarrollo del pensamiento y el lenguaje en el niño, tiene particular importancia el hecho de que en un momento determinado, que se sitúa en una etapa temprana —la edad de dos años aproximadamente—, se unen las líneas de desarrollo del pensamiento y del lenguaje, que antes habían estado separadas, con lo que se introduce una forma de comportamiento totalmente nueva, muy característica del hombre."[4]

[4] L. S. Wygotskij, *opus cit.*, págs. 132-133.

Wygotskij tampoco duda en afirmar que este es un punto de inflexión dentro del desarrollo de la psiquis del niño. Repite confirmativamente las palabras de Stern de que el niño realiza en ese momento el máximo descubrimiento de su vida: "las cosas tienen nombres" —en el sentido de que la comunidad en que es educado el niño las denomina precisamente así—. Wygotskij no se deja desviar aquí por hipótesis generales, sino que convierte este problema en objeto de investigaciones experimentales sobre la formación de conceptos. Al polemizar con el idealismo de la escuela de Würzburg, estudia, junto con sus colaboradores, la utilidad funcional de la palabra como medio para atraer la atención, así como el papel que desempeña la palabra dentro del proceso de abstracción, análisis y síntesis.[5]

La fundamentación del problema sobre la base de investigaciones experimentales respecto a la formación y desarrollo del pensamiento conceptual le permite tratar un problema central: el de la unidad de pensamiento y lenguaje. Esta unidad, que determina desde la más tierna infancia la especificidad del pensamiento humano, es su hipótesis de investigación. El pensamiento del niño que habla, siempre es hablado, pero el hablar siempre es intelectual. Wygotskij también identifica consecuentemente el concepto y el significado de la palabra.[6] Trata el problema de esta identidad con extraordinaria fundamentación. Distingue entre el aspecto físico y semántico del proceso de hablar, y sigue el desarrollo de su interdependencia;[7] también estudia el desarrollo de los conceptos desde los seudoconceptos hasta los conceptos verdaderos, en estrecha relación con el desarrollo de la

[5] L. S. Wygostkij, *opus cit.*, especialmente págs. 160 y ss., y pág. 198 y ss.
[6] L. S. Wygostkij, *opus cit.*, pág. 161.
[7] L. S. Wygostkij, *opus cit.*, págs. 329-335.

función del acto de hablar.[8] El autor entiende por "pseudoconceptos" palabras generales que utilizan los niños sin entenderlas de forma concreta. Wygotskij aplica constantemente un análisis dirigido a lo dinámico; no sólo le preocupa la afirmación general de que el pensamiento de un individuo humano maduro es un pensamiento hablado, sino, además, el estudio de la dinámica del proceso que conduce a la formación de este pensamiento humano.[9] Esto le proporciona una explicación original y divergente de la de Piaget, del sincretismo del pensamiento del niño y del desarrollo hacia el pensamiento analítico. Esto también le permite aclarar la función y el carácter del pensar en voz alta, formular la sospecha de que el niño posee una tendencia a la hipóstasis a causa de una relación más poderosa entre palabra y objeto, etc. Naturalmente, no me limitaré a señalar la problemática de las investigaciones de Wygotskij sin esforzarme por hacer una exposición completa y creadora. Quisiera señalar que Wygotskij no sólo comprendía la trascendencia del problema, sino que también supo darle forma experimental.

La escuela que continuó las ideas de Wygotskij supo estructurar las investigaciones correspondientes en un gran e imponente complejo de investigación, como no encontramos en ninguna otra parte del mundo.[10]

[8] L. S. Wygostkij, *opus cit.*, págs. 331 y ss.

[9] "El pensamiento no se expresa en la palabra —escribe Wygostkij— sino que se perfecciona en ella. Por ello, también podríamos hablar de la aparición (unidad del ser o no ser) del pensamiento en la palabra" (*Opus cit.*, pág. 330; también pág. 332). Considero esta formulación muy hegeliana de Wygostkij como extraordinariamente significativa y creadora.

[10] A. R. Luria da una breve relación de estos trabajos e investigaciones en la obra: A. R. Luria y F. L. Judowitsch, *Retsch i razwitije psichitscheskich procesow u rebionka*, Moscú, 1956, págs. 13-22. También contiene un informe investigador sobre estos intentos la obra de A. R. Luria *Die Rolle des Sprechens bei der Bildung der psychischen Prozesse des Kindes*. La mayor cantidad de datos sobre este tema se halla en el ensayo, del mismo autor, "Razwitije retschi

Ante todo, debemos mencionar los intentos de Luria por conseguir una generalización teórica; particularmente interesantes son sus investigaciones sobre el papel de la palabra en la formación de nuevas relaciones que exigen conocimientos humanos.[11] La amplia investigación de la escuela soviética trata fundamentalmente todas las cuestiones que están relacionadas con nuestro verdadero problema.

Dentro de la literatura polaca merecen especial atención las investigaciones de la escuela de Cracovia. Junto a innumerables aportaciones en las que se estudian con máxima atención los diversos fenómenos del lenguaje infantil, esta escuela también ha llegado a importantes generalizaciones teóricas. Como ejemplo, podríamos citar la teoría de Stefan Szuman, según la cual el niño constituye su mundo de los objetos al aprender a llamarlos simultáneamente por su nombre. El autor también explica de este modo la función generalizadora de la palabra, que elimina la necesidad de representación mental.[12] Esta tesis se respalda, además, en investigaciones anteriores de psicólogos soviéticos, con las de Lublinska y Sosenardt, y con los estudios de la psicolingüística americana, de Eric Lenneberg y otros, que subrayan la influencia del lenguaje sobre la percepción de los objetos.

Sin embargo, no debemos olvidar que incluso estos resultados parciales constituyen una excepción dentro de la situación general. Como ya hemos dicho, hasta el momento, la psicología del desarrollo no ha sabido resolver nuestro verdadero problema; generalmente ni siquiera ha sabido formu-

iformirowanije psichologitscheskich processow" en *Psicologitscheskaja nauka w SSSR*, Moscú, 1959, tomo I, págs. 516-577.

[11] A. R. Luria, *Razwitije retschi...*, págs. 556 y ss.

[12] S. Szuman, "Roswoj tresci slowinka dzieci", *Studia Pedagogiczne*, 1955, t. II, pág. 9.

larlo conscientemente. Produce en el filósofo que busca en ella una respuesta a las cuestiones aún no resueltas una sensación de desengaño e insatisfacción. Y este estado de cosas también puede actuar negativamente sobre la misma psicología del desarrollo. Pues mientras no esté en situación de formular problemas teóricos centrales, sus investigaciones particulares que carecen del correspondiente fundamento teórico y metodológico no serán más que aportaciones, e incluso pueden convertirse en una vulgar colección de hechos que se reúnen sin preguntarse si son necesarios para investigaciones ulteriores y, en ese caso, si se deben reunir y sistematizar precisamente *así*.

La situación no parece mejor en ese sector de la psicología del desarrollo que podría tener una significación cardinal para la solución del problema en cuestión, a saber, en el sector de los niños mudos de nacimiento y de los niños "salvajes". Por desconsiderado que parezca hablar de estos seres desgraciados desfavorecidos de la naturaleza, no por ello se puede dejar de considerar el desarrollo de estos niños como un campo de experimentación extraordinario. Desgraciadamente, lo que se dice aquí sobre la relación entre pensamiento y lenguaje se puede reducir, con algunas excepciones famosas, a una disputa de escasa calidad e incluso a una especulación. Se trata especialmente de los llamados niños "salvajes". Las innumerables investigaciones sobre niños mudos o ciegos de nacimiento siguieron generalmente otra dirección totalmente práctica, lo cual, por otra parte, incluso limitó las posibilidades de aplicación práctica como consecuencia de la limitación exagerada de la base de conocimientos. La escuela soviética[13] también adopta en este aspec-

[13] Compárese con A. W. Jarmolenko, *Otscherki psichologii slepogluchonemych*, Editorial de la Universidad de Leningrado.

to una postura de excepción, pero aún se aproxima vacilante al problema que nos interesa especialmente.

Por ejemplo, ¡qué fantásticas posibilidades teóricas nos abren los estudios sobre los llamados niños "salvajes"! Un niño salvaje de Aveyron, Kaspar Hauser, dos "niñas-lobo" de la India... De qué nos sirven, si estos casos no fueron estudiados científicamente, lo cual también era imposible en el pasado. Y, sin embargo, se trata de casos únicos, irreproducibles. El desarrollo natural del lenguaje, la influencia que ejerce la carencia de capacidad de hablar sobre la percepción de la realidad, la orientación en el mundo y el pensamiento, esto es sólo una parte de los problemas que podrían aclararse a través del estudio del desarrollo de estos niños.

También sería importante estudiar la *alalia* permanente que se produjo a causa de la larga carencia de un medio que utilice el lenguaje (el caso de las dos niñas indias, Amali y Kamali, a principios del siglo XX). Tal vez hubiera sido aún más importante estudiar las modificaciones que aparecen en la capacidad de orientación de un individuo que no aprendió a hablar en la edad correspondiente, a través de la aparición de la función del hablar. Consideremos, por ejemplo, el caso de Kaspar Hauser. Percibía el mundo como un conglomerado de colores y sólo comenzó a concebirlo como mundo de las cosas hasta el momento en que aprendió sus nombres.[14] Conocemos este caso a través de los informes de su profesor. Además, no me preocupa aquí si este informe es fidedigno, sino la categoría de los problemas que se podrían estudiar de esta forma.

Igualmente ricos en resultados podrían haber sido los estudios sobre la psiquis de niños sordo-mudos y, más aún,

[14] F. Kainz, *Psychologie der Sprache*, t. 2, págs. 149-156.

sordos y ciegos, de nacimiento, tanto en el período anterior como posterior al aprendizaje de hablar; naturalmente, bajo el supuesto de que estos estudios se adecuaran desde el principio y conscientemente a la relación entre pensamiento y lenguaje. Las obras que poseemos sobre ello no cumplen esta condición. Incluso los casos clásicos, Helen Keller y Laura Bridgman, no se han estudiado en ese sentido. El diario de Helen Keller es extraordinariamente interesante, sobre todo cuando la autora habla de la influencia que tuvo sobre el desarrollo ulterior de su vida espiritual el descubrimiento de que los objetos tienen nombre.[15] Jerusalem, que estudió el caso de Laura Bridgman sobre la base de sus propios recuerdos y las notas de sus maestros, afirma que en ella el pensamiento abstracto sólo apareció en relación con el aprendizaje del lenguaje basado en los signos táctiles.[16] Louis Arnould subraya en el caso de la niña ciega y sorda María Hurtin la relevancia que tiene la comprensión de la relación símbolo-objeto.[17]

Por tanto, se ha estudiado sorprendentemente poco en este sector, que proporciona verdaderos tesoros de conocimientos, por lo que se refiere al mecanismo de pensamiento y lenguaje. En diversos autores se encuentran observaciones esporádicas sobre la importancia de los símbolos lingüísticos para el desarrollo del pensamiento abstracto, pero esto es más especulación que comprobación científica concreta.

Como ya hemos dicho, la escuela soviética también representa aquí una famosa excepción. Una comentada prueba de ello es la información sobre los estudios soviéticos en este

[15] H. Keller, *Die Geschichte meines Lebens*, Stuttgart (o. J.).

[16] W. Jerusalem, *Laura Bridgman. Erziehung einer Taubstumm-Blindehn*, Viena, 1890, págs. 51-53.

[17] L. Arnould, *Ames en prison*, París, 1934, págs. 41 y ss.

campo que se encuentra en la obra ya citada de Augusta Jarmolenko. Aun cuando —desgraciadamente— éstos sólo son los primeros pasos, podemos sacar, empero, de esta situación algunas conclusiones generales muy interesantes desde nuestro punto de vista.

Los sabios soviéticos establecieron, en primer lugar, basándose en las investigaciones realizadas hasta el momento, que un niño que no puede hablar a causa de un defecto y que *nunca aprenderá a hacerlo*, al que por tanto no se le *comunicará* ningún sistema de símbolos, está condenado a un retraso intelectual permanente. Se trata aquí de seres individuales que aparte de este defecto son normales y serían potencialmente capaces de alcanzar un elevado nivel intelectual.[18] Resulta difícil encontrar un argumento más poderoso y consistente para confirmar la unidad de pensamiento y lenguaje y rechazar, al mismo tiempo, las especulaciones metafísicas sobre el pensamiento "puro". Sin la existencia de algún sistema de símbolos (no debe tratarse necesariamente de símbolos fonéticos) que permita hacer uso del lenguaje, tampoco existe pensamiento —esta es la consecuencia lógica.

Los investigadores soviéticos tampoco dudan de que cuando comunicamos a un niño ciego y mudo un sistema de símbolos que es una trasposición del lenguaje hablado al lenguaje de los hechos, realizamos un paso decisivo que hace realidad la posibilidad de desarrollo de un niño ciego y mudo.

[18] I. A. Sokolianskij, *Neskolko zametschanij o slepogluchonemych*; citado según A. W. Jarmolenko, *Otscherki psicologii gluchonemych*, págs. 82-83 "Cuando se trata de las posibilidades de trabajo potenciales de la sociedad, los sordos y ciegos son seres humanos totalmente normales, pero no pueden hacer realidad esta posibilidad con sus propios fuerzas en ningún grado; también permanecen toda la vida en el nivel de idiotas, si no se les saca de esa situación con métodos pedagógicos extraordinarios."

Sin embargo, esta es una prueba más en favor de la tesis de que no existe ningún pensamiento "puro", libre de alguna relación con el lenguaje, y que el pensamiento es un producto *social*, aun cuando represente siempre un acto individual.[19]

También es prueba de ello la tesis de que al niño ciego y sordo sólo se le abre el camino hacia el pensamiento humano, el camino que va de la experiencia sensitiva concreta a las imágenes generalizadoras, cuando se apropia de las primeras palabras traducidas al lenguaje de los hechos.[20]

Como ya hemos dicho, las investigaciones de la escuela de Cracovia también destacan por una amplia perspectiva teórica. Vale la pena[21] comentar aquí una reciente iniciativa de esta escuela, que podría producir con toda seguridad resultados fructíferos bajo condiciones favorables.

Se trata de investigaciones que se realizaron en torno

[19] "En los ciegos y sordos, el sentido del tacto aparece como medio principal no sólo del conocimiento, sino también de la comprensión: el hablar es palpar. . ., la idea se hace realidad en las representaciones tactiles de palabras. La relación entre la percepción sensitiva y el pensamiento aparece aquí como una complicada interacción. . . El tacto se configura gradualmente en una especie de conocimiento del mundo material y, con ello, en una forma de denominación, de generalización a través de la palabra. . . esto es, se convierte en fundamento de imágenes del segundo sistema de signos. Esta transformación y diferenciación no sólo es posible en el niño ciego y sordo a través del proceso de educación porque este niño se halle excluido —considerando la carencia de señalización óptica y acústica—, por el aislamiento, de la posibilidad de una relación espontánea, constante con sus semejantes, uno de los principales factores del desarrollo del niño dotado de los sentidos del oído y la vista" (*Opus cit.*, págs. 53-54).

[20] El dominio de las primeras palabras en su uso activo significa para el niño ciego y sordo el paso a una nueva norma superior y humana de conocimiento: a través de la palabra, del lenguaje. . . El lenguaje se convierte en medio de comprensión, de pensamiento; en medio para obtener conocimientos en el curso de la enseñanza escolar que se regirá por éste. El niño ciego y sordo pasa de la experiencia sensitiva individual concreta a las representaciones del segundo tipo, a representaciones generalizadas" (*Opus cit.*. pág. 120).

[21] L. Geppertowa, "Rozumineie Stosunkow okreslonych niektorymi przyimkami u uczniow gluchoniamych", *Psychologia Wychowawcza*, enero-febrero, 1963, t. 6, cuad. 1, págs. 17-31.

a niños sordo-mudos que acudían a escuelas especializadas y dominaban ya el lenguaje aprendido (también por escrito). Las investigaciones debían resolver la cuestión de si esos niños comprendían abstracciones que expresaran alguna relación de las palabras o frases; sobre todo, si comprendían el sentido de las conjunciones y preposiciones. Para este fin se utilizaron diversos métodos; entre otros —uno de los nueve métodos—, los niños debían indicar lo que se expresaba en una frase simple que contenía una preposición. Las investigaciones realizadas son aún demasiado parciales y cuantitativamente limitadas para aventurar generalizaciones imperativas. Sin embargo, los resultados obtenidos hasta el momento demuestran claramente que los niños sordo-mudos comprenden el significado de las palabras que evocan representaciones concretas (objetos, personas y actos), pero que no comprenden claramente el sentido de las palabras que expresan relaciones, ni siquiera relaciones de espacio. La continuación de estas investigaciones podría completar nuestros conocimientos sobre la relación entre lenguaje y pensamiento.

Pero estos resultados parciales de la psicología del desarrollo que no se reúnen aún en un todo, ya proporcionan algunas generalizaciones en el sector que intentamos explicar.

En primer lugar, establecen la hipótesis, que aún se mantiene en pie, de que el lenguaje es un producto natural del organismo desarrollado y que puede formarse, sin intervención especial, a través de la educación. Contra esta hipótesis habla el hecho de que los niños sordos de nacimiento también son mudos, aun cuando no posean defectos innatos en los órganos del habla. También se opone a ello otro hecho ya establecido: que los niños que han crecido alejados de una comunidad (completamente aislados o entre fieras)

sufren de una alalia permanente.[22] La capacidad del lenguaje sólo es innata en el hombre en cuanto hereda la estructura de su cerebro y de otros órganos que son el supuesto indispensable para el desarrollo del lenguaje y el pensamiento, lo que tiene como consecuencia que todo niño normal sea capaz de *aprender a hablar*. Por otra parte, el lenguaje y el hablar como tales, y también el pensamiento, son productos sociales, que son comunicados al individuo en la ontogénesis del ser humano individual a través de la educación. En este punto están de acuerdo los defensores de teorías distintas en otros aspectos, como los ya citados Kainz[23] y Luria.[24] El hecho es muy importante, porque significa una explicación fundamental de las consecuencias que tiene el despertar de la capacidad de hablar sobre el desarrollo del niño, y porque permite rechazar las explicaciones puramente biológicas o personalistas que tratan parcialmente el organismo refiriéndose a la personalidad entendida como algo autónomo; además, confirma la consideración del factor social, bajo la forma de educación y actividad práctica del niño.[25]

Pero, además, estos resultados (especialmente los estudios sobre niños sordomudos) fortalecen la convicción de la existencia de una unidad orgánica de pensamiento y lenguaje. La falta de habla y lenguaje condena para siempre al niño a permanecer en el nivel de un idiota, y el desarrollo limitado de habla y lenguaje también limita las posibilidades del pensamiento. El desarrollo del pensamiento con-

[22] F. Kainz, *Psychologie der Sprache*, t. 2, págs. 150-151.
[23] F. Kainz, *opus cit.*, págs. 136 y ss.
[24] A. R. Luria, *"Rola mowy w ksztaktowaniu procesow psychicznych dziecka"*, en *Psychologia Wychowawcza*, abril-junio, 1959, t. II, Núm. 2, págs. 132, 137.
[25] S. L. Rubinstein, *Osnowy obschtschej psichologii*, Moscú, 1946, págs 369, 370.

ceptual se halla unido, *sin* duda alguna, al desarrollo de la función de hablar, aun cuando todavía no se haya explicado totalmente el mecanismo de esta unión.

Podemos cerrar nuestras consideraciones con la idea que las ha iniciado: nos encontramos aquí claramente junto a una rica fuente que nos podría proporcionar muchos conocimientos sobre nuestro problema central, pero por diversos motivos aún no se han construido mecanismos concretos para crear a partir de esta fuente; esto es tanto más perjudicial cuanto que sentimos una gran sed de ellos. En consecuencia, podemos y debemos decir algo que contribuya a la correcta construcción del edificio de esos mecanismos. Esto no aplacará inmediatamente nuestra sed, pero abrirá posibilidades para el futuro.

Existe una serie de problemas que se pueden estudiar de forma experimental, con este fin, y, en mi opinión, debemos hacerlo.

El centro de interés de la investigación debería ser el papel del símbolo de la palabra dentro del proceso de abstracción y, en dependencia directa, el que tiene dentro de la organización de la percepción y aprehensión conceptual de la realidad. Por ello, no basta con iniciar una serie de investigaciones que comprendan el proceso gradual del desarrollo de las funciones individuales desde las formas de comportamiento más primitivas hasta las más complicadas de los organismos vivos; desde las formas de abstracción, análisis, síntesis, etc., más simples hasta las plenamente desarrolladas, a las que dedicó gran atención la psicología del desarrollo. Más importante sería iniciar una segunda serie de investigaciones para comprender y explicar fundamentalmente la importancia del salto cualitativo que se produce

en el modo de comportamiento del organismo humano en cuanto aparece el lenguaje y el pensamiento verbal.

También se deberían emprender investigaciones comparativas en el ámbito de la psicología animal y humana, y adoptar una postura especial ante el problema del "lenguaje" de los animales. Por el momento, ese problema se halla más bien en la periferia de la investigación, en la cual, no obstante, gran parte de él depende de cómo se definan los conceptos de lenguaje y habla. La esencia de la cuestión no radica en una disputa estéril en torno a la denominación del sistema de comunicación de los animales entre sí, sino en estudios comparativos experimentales sobre el problema de la aportación del lenguaje hablado, respecto a sus traducciones a otros sistemas de símbolos, al desarrollo de la capacidad del pensamiento abstracto.

Otro conjunto de investigaciones que podría aportar nuevos elementos a nuestro problema sería la continuación de las ideas de Wygotskij en el terreno de la investigación experimental de la formación de conceptos en el pensamiento del niño, considerando especialmente el papel que desempeña en este proceso el desarrollo del habla en el niño.

Como caso particular, deberían estudiarse aquí los niños atrasados a causa de perturbaciones del oído y el habla.

Sobre todo, sería adecuado estudiar experimentalmente el desarrollo del pensamiento sobre la base de la observación de niños normales y sordomudos respecto a los sordos y ciegos (excluyendo los retrasados mentales), que se desarrollan bajo condiciones similares. Cuando hablo de "condiciones similares", me refiero al mismo medio ambiente, a la misma confianza, es decir, al mismo estímulo de desarrollo excepto uno, el oído, que condiciona al niño a aprender a hablar a través de la percepción del mundo. Hasta

el momento presente, en que el niño sordomudo generalmente comienza a aprender un lenguaje de símbolos o sonidos, estos condicionamientos se consideran naturalmente como dados para la realización del experimento. Dos niños reciben los mismos estímulos para el desarrollo, pero uno de ellos recibe un estímulo menos. Por tanto, se puede estudiar la función de este estímulo para el desarrollo. Me lo planteo de la siguiente forma: en la literatura se conocen casos en que un niño y un chimpancé fueron educados juntos en el mismo ambiente para poder estudiar su desarrollo.[26] La educación común de dos niños —uno normal y uno retrasado— sería seguramente más simple. Naturalmente, la educación debe confiarse a poderes científicos adecuadamente calificados, que estén en situación de realizar una observación científica. Este experimento debería realizarse con dos o tres pares de niños, consistentes en un niño normal y otro sordomudo de nacimiento. La edad debería ser entre seis meses y tres a cuatro años, es decir, hasta el momento en que el niño sordomudo comienza a aprender a hablar sistemáticamente. La mejor solución sería encargar la educación de ambos niños, el normal y el subnormal, a un sólo hombre, un psicólogo. El objeto de la investigación sería, sobre todo, registrar las fechas de desarrollo, considerando especialmente el cambio que se produce en el niño normal en cuanto comienza a aprender, en el niño defectuoso cuando comienza a dominar la forma sustitutiva correspondiente.

El experimento está relacionado con una serie de dificultades objetivas, que ya aparecen cuando se quiere esta-

[26] W. N. Kellogg, y L. A. Kellogg, *The Ape and the Child*, Nueva York, 1933.

blecer la sordera a una edad temprana. Además, el experimento exige una programación de las investigaciones que abarque todos los detalles. No puede tratarse de repetir simplemente las investigaciones de Stern, Bühler, etc., que describieron con exactitud ininterrumpida, día por día y hora por hora, el comportamiento del niño, los sonidos que profería, todos sus intentos de hablar, etc. En nuestro caso, se trataría de un programa selectivo que se basaría en las investigaciones y descripciones citadas, sobre todo en el estudio de la formación y desarrollo del pensamiento conceptual. Sobre todo, se trataría de comparar entre sí, *sensu stricto*, las diferencias del desarrollo de la capacidad de orientación del niño y de su pensamiento, diferencias que aparecen en cuanto se inicia y se desarrolla el habla. Al mismo tiempo, la observación de varios pares de niños contribuiría a eliminar los factores secundarios y casuales. Si debiéramos realizar el experimento de forma óptima, sería necesaria una cooperación internacional; un experimento repetido en diversos medios nacionales ayudaría a eliminar todas las casualidades.

En todo caso, se trataría de un gran adelanto en nuestros conocimientos sobre el mecanismo de la formación del pensamiento a partir de la reacción simple del organismo a los estímulos, pasando por el mecanismo del desarrollo de la capacidad para la abstracción, análisis y síntesis, así como por la formación y desarrollo de conceptos.

A la misma serie de investigaciones corresponderían experimentos sobre el desarrollo del pensamiento conceptual en niños sordomudos que pasan por el proceso de aprender a hablar. Aquí se trataría de experimentos del tipo que caracterizábamos en el ejemplo sobre las investigaciones realizadas por la escuela de Cracovia. Podrían aumentar nues-

tros conocimientos sobre la función del lenguaje en el desarrollo del pensamiento a través de nuevos puntos de vista, y confirmar una vez más lo correcto de la tesis metodológica según la cual la investigación de fenómenos patológicos es, a menudo, el mejor camino para comprender los normales.

Si consideramos la literatura que trata de los procesos que se producen en un hombre normal que piensa, que pierde a través de un accidente o enfermedad la posibilidad de hablar, aparecen tanto las semejanzas como las diferencias con los procesos de que trata la psicología infantil.

La diferencia radica, sobre todo, en la cantidad y cualidad del material de que se dispone en cada dominio. Hace más de un siglo que los sabios estudian el fenómeno que se denomina, en general, "afasia". Sobre él existe gran cantidad de literatura especializada, un montón de hechos reunidos e investigados con la máxima exactitud. Sin embargo, las diferencias en la clasificación e interpretación de estos hechos demuestran la divergencia e incluso las contradicciones entre las escuelas que los explican, debido a que sólo estamos en la etapa inicial de la investigación del fenómeno —tan importante e interesante desde tantos puntos de vista— de la afasia en sus distintas formas. Los sabios que estudian fenómenos patológicos concretos con métodos empíricos no están de acuerdo en cuanto a cuestiones fundamentales. ¿Existe sólo una afasia o varias distintas; la enfermedad se sitúa en partes particulares del cerebro, o afecta al cerebro en su conjunto; la afasia es el resultado de perturbaciones en el proceso del pensamiento, o viceversa, etc.? Cuando el filósofo considera con desconsuelo este caos de ideas, experimenta cierta suficiencia, en el sentido de que

esta situación no sólo rige en las disciplinas filosóficas, sino también en las altamente empíricas.

Pero la semejanza entre el estadio de investigación de la psicología del desarrollo y el del estudio de la afasia se basa en que ni una ni otra proporcionan a los filósofos la respuesta fundamentada en hechos empíricos —esperada y deseada— a las preguntas que le apremian sobre la relación mutua entre lenguaje y pensamiento, lo que es sumamente lamentable. El motivo de que ocurra así puede encontrarse en la madurez y precisión insuficientes que aún se perciben en este ámbito. Pero, en todo caso, los investigadores de la afasia no sólo no logran sacar al filósofo de sus dudas, sino que, además —con gran sorpresa por parte de éstos—, se vuelve a los filósofos en busca de ayuda para resolver muchas cuestiones.

Por ejemplo, Kurt Goldstein afirma que en este aspecto no es posible establecer una divisoria clara y tajante entre la ciencia particular y la filosofía.

El defecto fundamental radica, sobre todo, en que la ciencia no se halla actualmente en condiciones de afirmar, bastándose en hechos convincentes, si la pérdida de la capacidad de hablar y la súbita incapacidad de comprender el lenguaje son causa o consecuencia de la perturbación de las funciones intelectuales. Con ello se limita también la posibilidad —cuando no es eliminada— de utilizar las investigaciones sobre la afasia para responder a la apremiante pregunta de los filósofos en cuanto a si pensamiento y lenguaje constituyen una unidad o representa funciones separadas, aunque simultáneas, y también una respuesta a la pregunta sobre si el lenguaje desempeña un papel activo dentro del proceso del pensamiento.

Friedrich Kainz afirma en su fundamental *Psicología*

del lenguaje —basándose en las investigaciones realizadas sobre fenómenos afásicos desde Pierre Marie hasta Kurt Goldstein— que precisamente el problema de la forma de relación de dependencia no tiene solución.[27]

Kainz llega finalmente a la conclusión de que el investigador de la afasia no sólo no puede proporcionar ninguna respuesta al filósofo sobre los problemas que le preocupan, sino que, además —¡cambio de situación inesperado para el filósofo!—, depende en sus decisiones de las premisas filosóficas que adopta.

Aun cuando las investigaciones sobre la afasia en su estado actual no puedan proporcionar todavía respuestas claras y soluciones, no se deberían eliminar las posibilidades de que el filósofo pueda aprender aquí algo importante de los estudiosos de la afasia. Por el contrario, debemos extrañarnos de que los filósofos que estudiaron el problema de la relación entre lenguaje y pensamiento, a partir de Cassirer, se ocuparan tan poco de esta fuente de saber. Pues aquí tienen razón aquellos que afirman que se puede saber el máximo sobre esta relación, cuando la unidad natural de los elementos de esta relación se deshace o se ve perturbada por determinadas enfermedades o lesiones.

Los investigadores de la afasia, análogamente a los psicólogos infantiles, se ocupan poco y raras veces de las cosas que interesan más a los filósofos. Además, esto no es extraño, pues se trata sobre todo de investigaciones —en el campo de la medicina y la fisiología del cerebro— acerca de la relación entre fenómenos patológicos y lesiones cerebrales, la etiología de estos fenómenos, los síndromes y la terapia. Generalmente se trata de trabajos clínicos en los

[27] F. Kainz, *Psychologie der Sprache*, t. 2, págs. 342-350.

cuales las consideraciones generales sobre el tema del lenguaje y el pensamiento constituyen excepciones, obras que ni siquiera contribuyen a preparar una base consistente de material fáctico para consideraciones parecidas. Kurt Goldstein y su escuela constituyen una famosa excepción. Goldstein no sólo plantea estos problemas generales, sino que constituye este planteamiento precisamente en principio, al sostener el punto de vista de que el estudioso de la afasia es incapaz de resolver los problemas que se le presentan en la práctica sin una postura filosófica correspondiente.[28] No es extraño que encontremos un rico fundamento para consideraciones filosóficas precisamente en las teorías de Goldstein.

No es asunto nuestro tomar partido en la disputa sobre la teoría localizadora y, por tanto, organicista, de la afasia, ni participar en el debate sobre la tipología de las diversas formas de afasia. Pues, de hecho, cada escuela adopta aquí una división y se sirve de una terminología distinta, lo que aún complica más cosas de lo que ya lo son de por si. Pero ambos problemas se hallan en relación con cuestiones que afectan directamente al filósofo. El filósofo debe decidir, al menos, dónde radican las diferencias de las teorías en cuanto a los problemas citados y lo que éstas significan.

Kurt Goldstein, que adopta las ideas de Jackson, Pierre Marie y Head, parte de un punto de vista consciente, ente antilocalizador. Ninguna parte del cerebro sino el conjunto del mismo enferma en el caso de la afasia, y esta enfermedad no provoca modificaciones de toda la *personalidad*. Estas están relacionadas con la modificación de la actuación, del *modo de comportamiento*. Goldstein distingue dos actua-

[28] Compárese K. Goldstein, *Laguage and Language Disturbances*, Nueva York, 1948, pág. XII.

ciones: una concreta y una abstracta, a las cuales corresponden también dos formas distintas de utilización del lenguaje, la concreta y la abstracta.

La actuación o comportamiento concreto se basa en una percepción de la realidad al nivel de las situaciones. Las cosas, los fenómenos, las palabras, se perciben en el contexto concreto de una situación *dada* y sólo son susceptibles de conocimiento dentro del marco de esta situación. La actuación o modo de comportamiento abstracto separa las cosas o fenómenos de la situación concreta y las percibe en sus características generales. Esto afecta también al lenguaje, cuyas palabras sólo alcanzan significación en sentido estricto a través de la actuación abstracta.

La distinción de ambas actuaciones depende en Goldstein de una percepción determinada del lenguaje. En este aspecto no está solo; encontramos la misma acentuación en Head y en la escuela soviética, en Wygotskji y Luria. Lo que Goldstein llama actuación abstracta es comportamiento simbólico; en Head, comportamiento que se ve perturbado o destruido en el caso de la afasia. También siguieron esta dirección las investigaciones de Wygotskij,[29] y Luria sostiene el mismo punto de vista.[30]

La contraposición de la concepción de dos actuaciones o modos de comportamiento al problema del lenguaje significa que no sólo se reconoce el lenguaje en su función abstracta, sino también como un enlace concreto adecuado a las situaciones, como parte del comportamiento concreto. Goldstein y su escuela arguyen una serie de argumentos interesantes que hablan en favor de este punto de vista.

[29] A. R. Luria, "Izutschenije mozgowych porashenij i wostanowlenija naruschennych funkcij", en *Psichologitscheskaja nauka w SSSR,* Moscú, 1960, t. II, pág. 434.

[30] A. R. Luria, *Traumatissxheskaja afasja,* Moscú, 1947, pág. 154.

En el caso de la llamada afasia nominal (pérdida de la capacidad de *dar nombre* a las cosas, que se percibe cuando se pierde la capacidad de comprender los nombres), el paciente está en situación de utilizar el objeto en cuestión de forma adecuada, de determinar para qué sirve, con lo cual crea sustitutivos para su nombre. Incluso es capaz de utilizar la palabra adecuada en un contexto concreto, si bien no está en situación de comprender o pronunciar esta palabra como denominación general. El paciente que no comprende la denominación general "paraguas", dice sin más la frase "tengo dos paraguas en casa". La pérdida se refiere claramente al sentido abstracto de las palabras.[31]

La pérdida de la capacidad de denominar las cosas equivale aquí a la pérdida de la actuación abstracta. Cada palabra generaliza, y al paciente le falta precisamente la capacidad de generalización. Y, no obstante, cuando tomamos la palabra en sentido general y la aplicamos a una situación concreta, el paciente puede percibirla como elemento del comportamiento concreto. Naturalmente, esto sólo ocurre así porque la ha aprendido antes de su enfermedad y la ha asociado mentalmente a una situación dada.

El mismo estado de cosas se demuestra a través de la observación de pacientes que han perdido la capacidad de comprender y reproducir las llamadas palabras cortas ("no obstante", "o bien", "sin embargo" y otras). El enfermo sólo puede pronunciarlas o escribirlas dentro del contexto de un grupo de otras palabras. Se pueden sacar conclusiones análogas de los estudios sobre la pérdida de la comprensión de las metáforas.

[31] K. Goldstein, *Language and Language Disturbances*, pág. 60-63; del mismo autor, "The Nature of Language", en *Language. An Enquiry into its Meaning and Function*, R. N. Anshen (editor), Nueva York, 1957, págs. 19-20.

Según Goldstein, la afasia amnésica es el resultado de la modificación de toda la personalidad, y no sólo de la pérdida de imágenes de palabras. Luria también sostiene un punto de vista parecido. Por otra parte, el paso del lenguaje abstracto al concreto se halla relacionado con el hecho de que el enfermo ha perdido la comprensión del *significado de las palabras*. Aquí llegamos precisamente al aspecto más interesante desde el punto de vista filosófico de las consideraciones de Goldstein.

El significado de la palabra, dice Goldstein, no radica en una unión corriente de un grupo de vocablos con el objeto en cuestión, sino en la capacidad de denominación generalizadora del mundo de las cosas, en la denotación que organiza este mundo con ayuda de la abstracción.[32] También podríamos expresar la idea de Goldstein de la siguiente forma: el enfermo pierde la capacidad del pensamiento *conceptual*, aunque puede conservar las palabras correspondientes en el contexto de una situación particular concreta. Pero ya no como denominaciones generales y, por tanto, no como elementos del pensamiento conceptual.

Goldstein saca amplias conclusiones de ello, las cuales hacen comprensible el hecho de que Ernst Cassirer las siguiera dan detalladamente en el comentario sobre patología lingüística en su obra fundamental sobre la filosofía de las formas simbólicas.[33] Si llamamos símbolos a las palabras que cumplen la función de una denominación generalizadora, entonces las palabras pierden la función de símbolos en el caso de la afasia amnésica, y precisamente según la terminología de Goldstein, o semántica, según la clasi-

[32] K. Goldstein, *The Nature of Language*, págs. 29-30.
[33] E. Cassirer, *Die Philosophie der Philosophischen Formen*, 1929, Segunda Parte, t. 3, cap. VI.

ficación y terminología de Luria, resulta interesante desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje. Pero con ella pierde el paciente la capacidad de una percepción ordenada del mundo; o sea, la característica principal del hombre.[34]

Para Goldstein, la pérdida del lenguaje en su función abstracta equivale a la pérdida del lenguaje en el verdadero sentido de la palabra. Así, volvemos a llegar a través de un rodeo a nuestro problema inicial.

¿Piensa el hombre afásico? ¿Se puede pensar cuando se ha perdido la capacidad de hablar?

Aquí no se trata, naturalmente, de afasia motriz, en la cual el enfermo comprende lo que se le dice y conserva su habla interna, sólo que él mismo no puede hablar. Desde este punto de vista, el caso de los afásicos que leen libros de filosofía, juegan a las cartas o al ajedrez, no presenta mayores dificultades de interpretación. En efecto, no se puede hablar de la dependencia entre lenguaje y pensamiento de forma *general*, sino sólo en concreto, en relación con un tipo dado de perturbación y afasia. ¿Pero cómo ocurre en el caso de la afasia que unos llaman amnésica y otros semántica? Los campos de estas denominaciones y su contenido no coinciden exactamente, pero se refieren al mismo tipo de fenómenos.

Goldstein no plantea esta cuestión de forma directa, sino que la plantea indirectamente. No me interesan aquí sus afirmaciones sobre la relación entre afasia e inteligencia. Kainz incluye en la tesis el hecho de que aquí la interacción puede ser distinta y que la ciencia aún no está preparada para dar una respuesta clara a este problema. Se trata

[34] E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms,* New Haven, 1957, pág. 228.

de las consideraciones de Goldstein sobre el "lenguaje" de los animales, el hombre primitivo y el afásico.

¿Los animales están dotados de un lenguaje? Goldstein responde claramente que no, si se entiende el lenguaje en el sentido que hemos calificado como lenguaje abstracto; expresado de otro modo, lenguaje conceptual. En efecto, los animales carecen de la actuación abstracta característica del hombre respecto al comportamiento simbólico o categorial según la terminología de Head y la primera terminología de Goldstein.[35]

La respuesta negativa de Goldstein a la pregunta sobre si los afásicos poseen un lenguaje se basa en el mismo proceso del pensamiento.

No resulta difícil advertir que en todos los casos el proceso del pensamiento tiene como fundamento el supuesto de que "lenguaje", en sentido estricto, equivale a "lenguaje conceptual". Además, Goldstein no está solo en este aspecto. Encontramos el mismo punto de vista en una de las obras más recientes sobre este tema de J. Konorski, lo que es tanto más característico cuanto que en su concepción puramente filosófica se declara decididamente contra la visión filosófica del problema de Goldstein. Leemos en Konorski:

"Aun cuando... las formas primitivas de «comunicación» entre seres individuales de la misma clase están muy extendidas entre los animales sociales, no obstante, el lenguaje, en el sentido estricto de la palabra, con su carácter descriptivo nominal, sólo ha aparecido en el hombre dentro del desarrollo filogenético."[36]

[35] K. Goldstein, *The Nature of Language*, pág. 40; del mismo autor, *L'analyse de l'aphasie et l'étude de l'essence du langage*. París, 1933, pág. 496.

[36] J. Konorski, "Analiza patofizjologiczna roznych zaburzen mowy", en *Rozprawy Wydzialu Nauk Medycznych PAN*, Varsovia, 1961, t. II, pág. 9.

"El lenguaje humano sólo aparece cuando determinados conjuntos de sonidos —en el lenguaje de los sordomudos, los signos de los dedos basados en un convenio— comienzan a simbolizar determinados objetos, actividades o conceptos en general; es decir, cuando surge una correspondencia unívoca entre reuniones de sonidos y los objetos designados por éstos."[37]

¿Por qué subrayan la especificidad del lenguaje humano los autores que en otras ocasiones no niegan el hecho de la "comunicación" entre los animales, y protestan contra una confusión de la diferencia entre el lenguaje del hombre y el "lenguaje" de los animales? Porque el lenguaje del hombre posee una cualidad especial y, gracias a este hecho, se diferencia *objetivamente* de otros tipos de comunicación, aun cuando represente uno de ellos. ¿Si consideramos el hecho de que las formas de comunicación están sometidas a una evolución ininterrumpida, si consideramos que el lenguaje humano corresponde a la clase de los sistemas de comunicación, la importancia que se da a este lenguaje a través de un término especial no es una medida artificial? ¿No introducimos aquí una distinción según el principio de la convención al decidir *ex definitione* respecto a la polémica sobre la especificidad del lenguaje humano? No, pues esta distinción tiene como fundamento una serie de características que sólo aparecen en este sistema de comunicación; por tanto, se trata de una distinción objetiva. Y el reproche de que se da a este sistema un nombre especial según principios convencionales, se puede rechazar con el mismo derecho, y tal vez mucho más, si se da el mismo nombre a todos los sis-

[37] J. Konorski, *opus cit.*, pág. 13.

temas de comunicación sin considerar las diferencias que existen entre ellos.

Me he introducido deliberadamente en esta polémica especulativa y, además, con un oponente premeditado. En efecto, crea el fundamento para una polémica análoga en torno a una discusión ya expuesta y con oponentes que estarían dispuestos a declararse de acuerdo con el primer argumento. Se trata, por tanto, de una aproximación artificial táctica.

¿Se pueden equiparar los términos "pensamiento" y "pensamiento conceptual", o sea, "pensamiento hablado"? Esta es una cuestión extraordinariamente importante, si queremos resolver el problema del que hemos partido; pero, al mismo tiempo, también es un punto de controversia. Aquí, nuestros oponentes serán sobre todo filósofos que quieren romper una lanza en favor del "pensamiento prelingüístico" o, en general, del "pensamiento no hablado", que equivale a un comportamiento adaptado. Sin embargo, no dudarían en distinguir el lenguaje humano dentro de un conjunto de otros sistemas de comunicación prelingüística.

La palabra "pensamiento", al ser ambigua, nos crea de antemano gran perplejidad en cuanto a las múltiples formas de concebir el círculo de problemas que aquélla designa. Adoptemos, por tanto, una determinación del concepto que es bastante aceptada por los fisiólogos, y decidámonos por la definición funcional; el proceso del pensamiento apareció allí donde había necesidad de resolver problemas. Sin embargo, pronto resultará que no nos hemos librado de la dificultad relacionada con la ambigüedad, y que sólo la hemos trasladado a otro nivel. ¿Pues qué significa "resolver problemas" El jugador de ajedrez resuelve un problema. Pero lo mismo hace el chimpancé que utiliza palitos para atraer

a su jaula una banana desde fuera. ¿Y la rata que se las arregla para salir de un laberinto y llegar a la comida? ¿Y la amiba, que se contrae cuando entra en contacto con ácidos y emprende otro camino que la aproxima a los medios alimenticios?

Todos estos casos tienen en común determinado comportamiento del organismo que se ve dirigido hacia un objetivo determinado bajo la influencia de estímulos externos. En ese aspecto, el hombre que piensa no sólo presenta una semejanza con el afásico, que ha perdido la comprensión del sentido general de las palabras, sino también con los chimpancés, la rata o la amiba. Esta semejanza se explica por la evolución continuada de los organismos. En consecuencia, ¿se pueden calificar con el nombre común de "pensamiento" todos los modos de comportamiento de ese tipo? Se puede, pero no se debería hacer, pues sólo induciría a error, al igual que la utilización de la palabra "lenguaje" como denominación única para los diversos sistemas de comunicación, para los humanos como los de los animales.

Todos los modos de comportamiento de los organismos están relacionados con alguna orientación dentro del mundo. Pero entre los diversos tipos de orientación en el mundo destaca aquel que *sólo* es característico del hombre, gracias a la función propia de abstracción y generalización de los signos lingüísticos, y, además, del hombre al que ninguna enfermedad ha privado de la capacidad de hablar. Los estudios en este sector de la patología del habla dan nueva luz a este problema, particularmente a través de la distinción entre una actitud concreta y otra abstracta; es decir, entre modos de comportamiento. Sólo se puede hablar de *lenguaje*, de su función simbolizadora, de su función descriptiva nominal de que habla Konorski, y de *pensamiento* en el ver-

dadero sentido de la palabra, cuando aparece la segunda forma.

Para considerar la diferencia entre la actitud concreta y la abstracta, Goldstein utiliza el siguiente ejemplo: si entro en una habitación oscura y oprimo el interruptor, éste es un comportamiento concreto; en cambio, cuando camino de puntillas para no despertar a un hombre que duerme en esa habitación, entonces se trata de un comportamiento abstracto. Podemos utilizar confiadamente el mismo ejemplo para señalar la diferencia entre el comportamiento que responde a un reflejo condicionado que se produce en el organismo, y el comportamiento basado en un proceso de pensamiento. En efecto, se puede enseñar a un animal a apretar el interruptor en una habitación oscura, pero si fuera capaz de *prescindir* de esta tendencia porque hay alguien durmiendo, entonces dejaría de ser un animal, pensaría.

Pero un comportamiento de ese tipo debe estar relacionado con el pensamiento hablado. ¿Por qué? Como ya hemos dicho, a ello responden, entre otras cosas, las investigaciones de la patología del lenguaje. Sin lenguaje, el hombre pierde la actitud abstracta y, con ella, la capacidad de pensar *sensu stricto*.

¿No identificamos aquí *ex definitione* el pensamiento con el pensamiento hablado? En modo alguno, tanto menos cuanto que distinguimos *ex definitione* el lenguaje entre otros sistemas de comunicación. Sin embargo, el pensamiento en el sentido del pensamiento hablado es un tipo *objetivo característico* de orientación en el mundo. Al propugnar esta tesis, no negamos en absoluto que, en muchos aspectos, el pensamiento hablado corresponda a otro campo conceptual como el del "proceso fisiológico", del "comportamiento", etc., lo que nos da posibilidades de considerar plena y totalmente

la *continuidad de la evolución* de los modos de comportamiento de los organismos vivos. Sólo decimos que en *ciertos* aspectos —lo que tiene especial relevancia en el caso dado— este tipo de comportamiento u orientación en el mundo se distingue de otros. La negación de la diferencia entre el pensamiento hablado y la orientación de un hombre completamente afásico, un recién nacido, un chimpancé o una amiba sería absurda. Por tanto, todo habla en favor de lo correcto de subrayar, entre los distintos tipos de orientación en el mundo —incluso empleando un nombre especial—, aquel que llamamos pensamiento y no permitir ninguna confusión de las diferencias a través de una ambigüedad innecesaria de este término.

Encontramos de vez en cuando el argumento de que el pensamiento hablado se convierte a veces en un obstáculo, que el *Homo alala*, un Tarzán que fue educado entre monos, era más inteligente y en muchos aspectos se las arreglaba mejor en el mundo que el hombre racional dotado de lenguaje. Con toda seguridad, esto es cierto. Conocemos hechos que demuestran que los hombres que carecen de algún sentido poseen una perceptibilidad extraordinaria en los demás sentidos, que no se encuentra nunca en hombres completamente normales. En este aspecto, tiene sumo interés el diario de la sorda y ciega O. I. Skorojodowa,[38] en el que se habla de un sentido táctil particularmente sensible. ¿Pero se desprende de ello que el ciego y sordo posea una orientación mejor y "superior" en el mundo que el normal? Naturalmente, sólo se trata de una analogía, pues en nuestro caso no se trata en absoluto de compensación de un

[38] I. O. Skorochodowa, *Kak ja wosprinimaju i predstawlaju okrushajustschij mir*, Moscú, 1954.

sentido que falta, sino de la desaparición de la influencia del pensamiento conceptual sobre la percepción de la realidad, o de las reacciones reflejas del organismo ante los estímulos. Es posible que el organismo humano que se ha formado bajo esas condiciones fuera más inteligente en algunos aspectos, precisamente en el sentido en que el gato o el perro son más inteligentes que el hombre. Pero este logro, ¿no se habría pagado caro? ¿Sería realmente mejor esta orientación en el mundo? Y, en última instancia, ni siquiera es importante saber qué orientación en el mundo es "mejor". Lo esencial es el hecho de que aquella que está ligada al pensamiento hablado es *distinta y específicamente humana*; esto ya basta para justificar que le demos especial importancia, incluso en cuanto al hombre.

En resumen, podemos afirmar que aun cuando, por el momento, los estudios en el campo de la patología no hayan proporcionado las soluciones empíricas esperadas a nuestros problemas, no obstante, se han convertido en una útil fuente de ricas consideraciones y valiosas sugestiones para el pensamiento. Esto solo ya es mucho, y el filósofo debe considerarlo con gratitud.

Regresemos a nuestro problema inicial. ¿El pensamiento y la verbalización de los pensamientos en los procesos de conocimiento y los procesos de la comprensión mutua son procesos *separados*, o nos enfrentamos aquí con un proceso único de lenguaje-pensamiento?

Se ve claramente que debemos decidirnos por una de ambas concepciones, la monística o la dualista. En otras palabras, podemos sustentar la opinión de que existe un proceso único de pensamiento-lenguaje o que debemos distin-

guir entre dos procesos independientes. Tampoco resulta difícil orientarse en cuanto a la alternativa que acepta Marx cuando habla en la siguiente cita, no de pensamiento, sino de consciencia:

"El «espíritu» lleva de antemano la maldición de «ocuparse» de la materia, que aquí aparece bajo la forma de capas de aire en movimiento, sonido; en resumen, de lenguaje. El lenguaje es tan antiguo como la consciencia —el lenguaje *es* la consciencia práctica que también existe para otros hombres y, por tanto, la única consciencia verdadera que existe para mí—, y el lenguaje sólo surge, como la consciencia, de la necesidad de comunicación con otros hombres."[39]

Marx habla aquí en el espíritu de un monismo particular; lo mismo ocurre en otro pasaje de la misma obra, donde escribe:

"Para el filósofo, una de las tareas más difíciles consiste en bajar del mundo de las ideas al mundo real. La realidad directa del pensamiento es el *lenguaje*. Igual que los filósofos han dado autonomía al pensamiento, deberían independizar el lenguaje en un dominio propio... Los filósofos sólo tendrían que convertir el lenguaje en el lenguaje corriente, del que se ha abstraido, para reconocerlo como el lenguaje tergiversado del mundo real, y comprender que ni el pensamiento ni el lenguaje constituyen un sector autónomo; que sólo son *manifestaciones* de la vida real."[40]

[39] C. Marx, y F. Engels, *Die deutsche Ideologie.* Berlín, 1955, pág. 27,
[40] C. Marx, y F. Engels, *opus cit.*, págs. 473-474.

Marx no está en modo alguno solo en su antidualismo; muchos pensadores importantes elaboraron tesis parecidas antes de él. No digo esto para subvalorar la importancia del contenido ideológico de las palabras citadas de Marx, sino, por el contrario, para subrayarlo. Sin embargo, aquí se trata de un problema esencial, cuya solución no depende necesariamente en modo alguno de que se tenga un punto de vista filosófico materialista o idealista; pues en este aspecto, tanto el dualismo como el monismo —en el sentido de la palabra que empleamos aquí— han encontrado seguidores tanto entre materialistas como idealistas. Por este motivo, al señalar que en la historia de este problema ha habido importantes defensores de tesis análogas a las de Marx, significa sobre todo una valoración especial de su punto de vista.

Además, ambos grupos podían, y aún pueden en la actualidad, vanagloriarse de grandes hombres entre los que figuran tanto filósofos como lingüistas. Si podemos contar entre los monistas a pensadores como Herder, Schelling, Wilhelm von Humboldt, Steinthal, Marty o Mauthner, a los dualistas corresponden, entre otros, Schopenhauer, Bergson, Karl Bühler, Pick y Preyer. En este contexto, no es inútil señalar que también Nicolai Jakowlewitch Marr adoptó el punto de vista dualista respecto a esta cuestión.

En el fondo, el problema objeto de discusión tiene un carácter existencial y se refiere a la pregunta: ¿"Un pensamiento, en el sentido de pensamiento conceptual, puede aparecer sin lenguaje?"; y viceversa: "¿Puede aparecer el lenguaje sin pensamiento?" Esta discusión también se puede remontar al problema de la identidad respecto a las diferencias de las funciones del lenguaje y el pensamiento y, en este caso, posee carácter funcional. Esta tipología procede de G. Révész, en mi opinión el autor de la mejor obra

sobre nuestro tema. Por ello, nos servirá de base para el análisis crítico del problema. A la primera pregunta, es decir, la posibilidad de un pensamiento sin lenguaje, puede llegarse tanto genética como psicológicamente.[41]

Si dejamos a un lado las especulaciones sobre el origen del lenguaje y el pensamiento en el hombre primitivo, el punto de vista genético se limita en este caso al conocimiento de lo que nos proporciona la psicología del desarrollo. Como ya hemos visto, por el momento, la psicología del desarrollo aún no puede astisfacer nuestro deseo de saber en este respecto. Se puede discutir si el recién nacido piensa —en sentido estricto de la palabra—, pero no se puede negar que posee cierta orientación ante el mundo exterior, puesto que reacciona ante los estímulos procedentes de éste, para adaptarse a él. A los argumentos que se oponen a la identificación de pensamiento y orientación en el mundo, y que se desprenden de la afirmación de que esta identificación perdería lo específico del pensamiento conceptual —que exige como mínimo la consciencia de lo que se hace—, se añade aún un argumento adicional de Révész. Si se acepta que la orientación del recién nacido en el mundo es idéntica al pensamiento, entonces se debería sacar la consecuencia de que los animales piensan; o sea, poner en entredicho el carácter específico del pensamiento humano. En efecto, cuando sólo se destaca aquello que es *común* a toda orientación en el mundo (experiencia que, por otra parte, es necesaria y lícita, en un determinado tipo de investigaciones), y uno se contenta con eso, se pierde, a través de la sugestión que se desprende de la denominación general, aquello que

[41] S. G. Révész. "Thought and Language", en *Archivum Linguisticum*, 1950, t. 2, fasc. 2. págs. 124-129; del mismo autor, "Denken und Sprechen", *Acta Psychologica*, 1954, t. X, Núms. 1-2, págs. 9-20.

es específico para las formas de manifestación peculiares de ese fenómeno. Este es el precio que se tiene que pagar por la posibilidad de una utilización más amplia, pero, en cambio, más imprecisa de la palabra "pensamiento".

El análisis genético de la relación "lenguaje-pensamiento" también da lugar a algunas dudas, aunque sólo sea causa del material de investigación insuficiente que nos proporciona la psicología del desarrollo. El problema aparece de otro modo bajo la luz del análisis psicológico de los actos de pensamiento del hombre maduro. En mi opinión, éstos indican claramente que se debe rechazar el dualismo entre lenguaje y pensamiento; ya sea que se siga conscientemente la metafísica intuicionista colindante con los hechos de las experiencias, ya sea que se caiga víctima de ciertas malas interpretaciones de las que hablaremos más adelante.

En la literatura especializada no he encontrado ningún defensor de la tesis de que existe un lenguaje, es decir, una actualización del lenguaje, sin un pensamiento. Puesto que el lenguaje es una unión del portador material —es decir, el sistema de símbolos— y de los significados de esos símbolos —sin lo cual los símbolos dejan de ser lenguaje—, no puede existir sin pensamiento. Los casos de automatismos, o sea, de fenómenos patológicos, en los cuales el hombre repite palabras aprendidas con anterioridad, pero sin relación con ningún contenido significativo, o la repetición de palabras de una lengua extranjera, sin comprenderlas, no están en absoluto en contradicción con nuestra tesis.

En efecto, en estos casos nos enfrentamos con la producción de sonidos articulados, pero no con el lenguaje, del mismo modo que tampoco son lenguaje los sonidos repetidos por un papagayo que reproduce las palabras del lenguaje humano; ya hemos hablado de ello.

El verdadero problema sólo comienza cuando preguntamos: "¿Es posible un pensamiento sin lenguaje, averbal?"

Naturalmente, las distintas formas de intuicionismo filosófico proporcionan una respuesta positiva, según la cual el pensamiento alingüístico no sólo es posible, sino que, además, este pensamiento debe ser precisamente la fuente del "verdadero conocimiento". Sin embargo, podemos rechazar los argumentos presentados desde este punto de vista para apoyar dicha tesis sin realizar un análisis profundo, puesto que son fruto de la especulación pura, basada en supuestos totalmente arbitrarios. A los hechos de la experiencia cotidiana, a los argumentos de la ciencia experimental en el campo de la fisiología y la patología de las funciones cerebrales, se opone mera metafísica e irracionalismo puro. Se debe señalar necesariamente la existencia de este punto de vista, sobre todo cuando éste encuentra partidarios. En ese caso, se trata de un fenómeno social. Pero resulta imposible comenrar esta concepción; no se puede discutir en términos científicos. Como máximo, podemos señalar que topa con los principios elementales del análisis científico.

En cuanto al grado de la generalización filosófica, existen pocas teorías dignas de crédito en esta corriente, pero hasta cierto punto se las debe someter a verificación. Esto es tanto más notable cuanto que estas consideraciones se basan en determinadas observaciones parciales que pueden provocar malentendidos y, de hecho, se utilizan como pruebas empíricas para sostener el punto de vista dualista.

Por tanto, se afirma —generalmente basándose en la introspección— que no todos los procesos de pensamiento tienen un carácter hablado, verbal. El análisis de los hechos en que se fundan los partidarios de esta teoría descubre,

empero, que esta convicción se basa en errores. Citamos a continuación algunos tipos principales de éstos:

I) Ante todo, el error que depende, *a*) de interpretar en el espíritu de *identificación* de pensamiento y lenguaje, la tesis de que el pensamiento no puede existir sin lenguaje; *b*) de concebir el proceso del pensamiento como un proceso directamente lingüístico que concuerda con las exigencias de la gramática. La concepción monística de lenguaje y pensamiento aparece claramente aquí, pero está injustamente limitada. Contra esta concepción protestan tanto aquellos que perciben lagunas y falta de orden gramatical en su propio pensamiento, como los que se basan en el carácter subconsciente de determinados procesos de pensamiento (los conocidos hechos de la resolución de problemas en sueños o durante una interrupción aparente del trabajo), y también, por último, aquellos que hablan de una asociación de imágenes no verbal dentro del proceso de pensamiento. Aquí, el error se basa precisamente en la interpretación limitadora y falsa del monismo que hemos citado, una interpretación que, además, se ve rechazada por varios hechos demostrables.

Una vez señalado lo erróneo de la interpretación del *monismo* lenguaje-pensamiento en el sentido de *identificación* de ambos, desaparece el error. El monismo es un antidualismo, es decir, se vuelve contra la tesis de que lenguaje y pensamiento no sólo no son fenómenos separados, sino que también son interdependientes. El monismo sostiene su interdependencia e incluso su unidad orgánica. Pero la frase "constituye un todo" no es equivalente a la frase "es idéntico e intercambiable con otro elemento de ese todo". No existe ningún proceso del pensamiento sin un proceso lingüístico, pero esto no significa que en el proceso del pensamiento

sólo se realicen operaciones lingüísticas y que, en consecuencia, lenguaje y pensamiento sean idénticos.

Si no creemos en los creacionistas, y aceptamos los principios del evolucionismo, deberemos admitir al mismo tiempo la tesis de que el hombre no sólo desciende físicamente de los animales, sino también espiritualmente; es decir, también en aquello que constituye el carácter específico del pensamiento humano. Se pueden dar diversas respuestas a la pregunta sobre qué es pensar. Puede ser la orientación en el mundo, un reflejo subjetivo de la realidad objetiva, la solución de problemas, etc. Cada una de estas formulaciones contiene un grano de verdad, pero, al mismo tiempo, todas son parciales y, por tanto, limitadas. Son limitadas, entre otras cosas, porque no separan suficientemente lo específico del pensamiento humano del mundo animal, del que procede el hombre. En efecto, cuando se observa el comportamiento de los animales, sobre todo de los llamados mamíferos superiores, no se puede negar que se basa en algún tipo de orientación en el mundo, en un reflejo subjetivo de la realidad objetiva, en alguna resolución de problemas. En el comportamiento de los animales encontramos *in nuce* los elementos que constituyen el fundamento del pensamiento humano; Engels escribió una vez que el mono que rompe una nuez para sacar el fruto de la cáscara, ya inicia cierto tipo de análisis. Lo específico del pensamiento humano (en cada una de las acepciones citadas del término "pensamiento") se basa en su carácter conceptual, que está inseparablemente ligado al lenguaje, entendido como sistema de símbolos. Pese a ello, el pensamiento humano, como estadio superior de la orientación en el mundo, no se puede separar de los estados anteriores de los que procede por vía evolutiva. Y tanto más cuanto que el sistema de "entradas"

de que dispone nuestro cerebro es análogo al de los animales: los sentidos. Aun cuando el animal no piense como el hombre, no obstante, opera —al menos, hasta cierto punto— con medios de orientación en el mundo que son análogos a los humanos, con las imágenes sensitivas de la realidad. El animal que crea asociaciones de imágenes más o menos duraderas, se orienta en el mundo, adapta sus reacciones a éste y a veces consigue una adaptación mejor y más inteligente que el hombre. Este mecanismo de orientación en el mundo —la unión de imágenes sensitivas basada en la práctica— no desaparece en el hombre, pero en éste es fundamentalmente transformada. El pensamiento humano como forma humana de orientación en el mundo es una unidad de lenguaje y pensamiento, puesto que el pensamiento humano no puede realizarse sin signos lingüísticos, que no deben ser necesariamente vocablos. Pero el pensamiento humano también contiene imágenes con su mecanismo específico de reflejo del mundo y de creación de conjuntos, que determinan la actuación, procedentes de la etapa prelingüística de la orientación animal en el mundo. En todo caso, la del conocimiento humano se halla ligada al lenguaje y, en consecuencia, está organizada y estructurada de modo distinto; sin embargo, esto trasciende el proceso *puramente lingüístico.*

Ello no resulta extraño cuando se comprende la formación y evolución de la capacidad de conocimiento humana. Basta con limitar la interpretación de la tesis inicial del monismo lenguaje-pensamiento y comprender el estado de cosas que he descrito, para poder poner en duda dicha tesis. Y tanto más cuanto la observación demuestra —lo cual se comprende dentro del contexto de las observaciones anteriores— que la expresión lingüística no aparece siempre de

forma desarrollada y concorde con las reglas gramaticales en los procesos del pensamiento, sino que aquí se producen ciertos saltos que resultan de la realización abreviada de estos procesos, etcétera.

Esta línea de pensamiento puede servir para rechazar el argumento basado en el proceso inconsciente de algunos pensamientos, que nos dan "súbitamente", en sueños o durante la interrupción aparente del trabajo, una solución para un problema que nos absorbía. En resumen, nuestro cerebro funciona de forma sumamente complicada y a veces no plenamente consciente. Pero hechos de este tipo tampoco ponen en entredicho la existencia de relaciones orgánicas entre procesos del pensamiento y lingüísticos. Sin embargo, no sabemos concretamente cómo se desarrollan estos procesos inconscientes, qué papel representan en ellos los mecanismos despertados gracias al pensamiento hablado.

II) El segundo error se desprende de la convicción equivocada de que se puede pensar con ayuda de asociaciones de imágenes y de que el lenguaje sólo sigue *ex post* al pensamiento; las palabras, las frases, son el "disfraz externo" del producto del proceso del pensamiento alingüístico; son imprescindibles cuando se quiere comunicar a los demás los resultados de este proceso, pero no son necesarios para su realización ni para la utilización de sus resultados en cualquier sentido.

A principios de los años cincuenta, se celebró un *simposium*, por iniciativa de G. Révész, el cual estaba dedicado a la problemática de lenguaje y pensamiento. Los textos de las ponencias fueron publicados en *Acta Psychologica* (Vol. X, números 1 y 2, 1954). Entre otras, encontramos allí la ponencia de un defensor radical de la tesis de la

posibilidad de pensamiento sin utilización del lenguaje, el matemático B. L. van der Waerden. Sus declaraciones son tan características y tan interesantes en cuanto a la persona del autor, que podemos introducirlas en la interpretación de nuestro problema.

Van der Waerden afirma que en el pensamiento geométrico, el lenguaje sólo aparece *ex post*, cuando *denominamos* una figura geométrica (además, en su opinión, esto no tiene ninguna importancia). Cito el argumento correspondiente *in extenso* porque señala claramente el error del argumento, un argumento que se encuentra repetidas veces, aunque de forma menos radical, entre los partidarios del dualismo lenguaje-pensamiento. Compárense los protocolos de las ponencias de varios científicos de la naturaleza, citados por Friedrich Kainz en dicho volumen de *Acta Psychologica.*

Se trata aquí, en concreto, del llamado caracol (*limaçon*) de Pascal. Después de citar la definición pascaliana de esta curva, van der Waerden escribe:

"En el espíritu de cualquier matemático que conozca el concepto *limaçon*, éste concepto está representado por tres imágenes que se hallan relacionadas por asociación:

1) Una imagen, sobre todo motriz, de cómo se forma la curva a través de una serie de líneas, transporte de longitudes, etcétera;
2) una imagen visual del aspecto de la curva;
3) una imagen lingüística del nombre de la curva.

"La primera curva es esencial. Si se olvida, se pierde el concepto de curva, aunque se sepa cuál es su aspecto... *Todo esto no tiene nada que ver con el lenguaje: se puede dibujar*

y estudiar sólo la curva, sin una intención de comunicación. Dibujar la curva es un acto, no una actitud.

"La segunda imagen, la visual, no es imprescindible: siempre se puede deducir la forma de la curva de su modo de obtención.

"La tercera imagen, el nombre la curva, es totalmente irrelevante. Pues Pascal, que descubrió la curva, primero la creó de forma motriz, luego vio que se parecía a un caracol y, finalmente, le dio el nombre de *limaçon*. Tenía un concepto absolutamente claro de la curva antes de inventar el nombre."[42]

El error de esta argumentación es evidente y se encuentra al alcance de la mano; precisamente por ello tiene particular importancia desde nuestro punto de vista polémico y didáctico. La polémica con esta interpretación es tanto más necesaria cuanto que la propugna un hombre que es un importante especialista en su campo; de ello no se desprende, en absoluto, que se deban considerar sus ideas como afirmaciones infalibles sobre los fenómenos y hechos de la realidad. Incluso la interpretación del sabio más importante sobre la forma del proceso del pensamiento sólo se puede considerar como prueba psicológica de aquello que sabe el sabio en cuestión sobre este tema, y no como demostración de un estado de hecho real. Desgraciadamente, a veces ocurre que psicólogos de la categoría de Friedrich Kainz introduzcan ciertos protocolos introspectivos como *prueba* de que las cosas ocurren realmente tal como se dice allí.

De las ideas de van der Waerden se deben escoger y considerar tres cuestiones principales:

[42] B. L. van der Waerden, "Denken ohne Sprechen", en *Acta Psychologica*, 1954, t. X, Núms. 1-2, pág. 166 (subrayados del autor)

1) *El lenguaje no es necesario para la realización de operaciones geométricas, sino sólo para la comunicación de sus resultados.*

El autor establece *expressi verbis* que la imagen de la curva de Pascal es puramente motriz; Pascal creó primero la curva de forma motriz, luego vio que se parece a un caracol. Incluso poseía un concepto claro de esta curva antes de que interviniera el lenguaje.

Aquí nos interesan especialmente dos problemas: el carácter de la actividad creadora que aparece aquí y el carácter de la percepción relacionada con ésta.

Contra la opinión del autor, debemos protestar enérgicamente en cuanto al primer problema, ¡aun cuando un matemático mismo hable de la labor creadora del matemático! Para imponer a toda costa la afirmación de la innecesariedad del lenguaje en los procesos del pensamiento, se nos crea la siguiente visión de la actividad creadora del sabio: Pascal está sentado y dibuja, no importa si sobre el papel o en la imaginación, con lo cual no tiene derecho a formular ningún pensamiento en palabras, sino que sólo experimenta asociaciones de imágenes. Sólo una vez dibujada la curva, y cuando ha relacionado su forma con la del caracol, puede asociarla al nombre de "caracol".

Aquí debemos proteger al matemático, que aparece representado por Pascal, pues al reducirse su trabajo intelectual, en última instancia, a imágenes motrices, sufre una degradación inevitable. Por suerte en realidad ocurre algo distinto. Se puede prometer sin riesgo, textualmente, la Luna a aquel que logre relacionar sólo imágenes para resolver un problema matemático sin pensar en palabras. Es impo-

sible considerar seriamente esta interpretación del pensamiento del matemático.

En primer lugar, se ha olvidado el hecho de que este proceso comienza generalmente con el *planteamiento del problema*. El matemático, como cualquier sabio, comienza con un problema que se halla en relación con el resto de sus trabajos; en consecuencia, emprende una *tarea* investigadora determinada que sólo puede pensarse mediante el lenguaje simbólico matemático; generalmente topamos aquí con una mezcla específica de ambos lenguajes.

En segundo lugar, la solución del problema mismo no se basa en un dibujo de líneas y unión de figuras, sin pensar, puesto que el sabio debe confrontar sus operaciones y resultados con la tarea establecida, lo cual también resulta imposible sin un pensamiento hablado.

En tercer y último lugar, el matemático realiza *operaciones intelectuales*, no se limita a dibujar y unir figuras; sus pensamientos, incluso son más exactos que los de los otros hombres. Su línea de pensamientos exige lógica y expresiones lógicas que siempre son lingüísticas; lo que no tiene importancia es el tipo de lenguaje. En efecto, van der Waerden afirma luego que la lógica también es un campo del pensamiento asociador de imágenes y no lingüístico, pero esta tesis no puede defenderse.

2) *La percepción sensitiva misma relacionada con las operaciones geométricas es totalmente independiente del lenguaje.*

Este pensamiento que se halla implícito en las declaraciones citadas es un axioma para el autor, pero precisamente

en este punto revela un desconocimiento manifiesto de los problemas sobre los que habla de forma apodíctica.

Actualmente no sólo sabemos por introspección, que no es digna de crédito a causa de su subjetivismo inherente, sino también por datos objetivos que nos proporcionan la patología lingüística y la psicología del desarrollo, que la estructura de la percepción sensitiva, la forma de la articulación sensitiva del mundo, es decir, el subrayar ciertos objetos con sus características dentro de este mundo, dependen de ciertos esquemas conceptuales que hemos creado en el proceso del conocimiento del mundo, y que al mismo tiempo condicionan este conocimiento. Sin la abstracción de pensamiento-lenguaje, Pascal no hubiera podido imaginarse precisamente una recta, un punto, un círculo o una curva, por el simple motivo de que en realidad no existen estas figuras geométricas. El hecho de que podamos imaginarnos estas figuras sin conocer claramente su nombre, no demuestra en absoluto —y todo psicólogo lo sabe— que no aprehendamos estos nombres de otra forma, menos clara, y que estas imágenes serían posibles sin una articulación y estructuración que ha penetrado en nuestra percepción de la realidad a través del pensamiento conceptual. Las percepciones y representaciones reproductivas y productivas que, según van der Waerden, se hallan completamente separadas del pensamiento hablado, están precisamente ligadas del modo más íntimo a este pensamiento, pues de no ser así serían absolutamente imposibles *como tales*. La creencia ingenua en una posibilidad como ésta, basada en una introspección superficial, ha provocado numerosos errores en relación con el problema que estudiamos.

3) *Se pueden poseer conceptos perfectamente claros sin la mediación del pensamiento hablado, especialmente sin nombres.*

Esta idea parece consecuente dentro del contexto de las consideraciones de van der Waerden, pero ello no demuestra en modo alguno su corrección. Ni el psicólogo del lenguaje, ni el filósofo que basa sus teorías en los resultados de las ciencias, ni siquiera el filósofo intuicionista pueden aceptar esta tesis. Los dos primeros, a causa de que aún no se ha dado ningún caso de representación averbal de conceptos; el intuicionista porque, al sustentar consecuentemente la tesis del carácter intuitivo del "verdadero" conocimiento, no considera los conceptos en el sentido tradicional de la palabra como elementos de ese conocimiento.

En todo caso, desde el punto de vista de aquellas disciplinas científicas que se ocupan de los procesos del pensamiento, no se puede justificar ni la afirmación de que el lenguaje sólo aparece *ex post* en el pensamiento —y además sólo con el objeto de dar nombre a los productos ya acabados del pensamiento alingüístico— ni tampoco la afirmación de que se pueden crear conceptos sin intervención del lenguaje. Como tampoco se puede aceptar la tesis de que el pensamiento es innato, pero el lenguaje se aprende[43] o, finalmente, la afirmación, que no concuerda en absoluto con lo que sabemos actualmente sobre el tema, a saber, que los sordomudos piensan tanto si se les ha enseñado a hablar como si no; pues deben poseer como hombres normales la capacidad *innata* de pensar, su lenguaje de los gestos es sólo

[43] B. L. van der Waerden, *opus cit.*, pág. 173.

un don adicional y expresa aquello que aparece en forma acabada independientemente del lenguaje.[44]

III) El tercer tipo de errores sobre el papel del lenguaje dentro del proceso del pensamiento se halla relacionado con el análisis de la creación artística, que debe ser asemántica por definición, como la música o la pintura abstracta. Algunos dicen que el compositor piensa en notas; que el pintor no representa nada concreto en colores. Los defensores de este punto de vista afirman que esto también es pensar, pero, no obstante, no tiene nada que ver con el lenguaje.

En esta línea de pensamiento se han deslizado al menos dos errores. Uno se halla relacionado con la ambigüedad de la palabra "pensamiento" que se utiliza aquí, el otro resulta de la interpretación superficial de la relación de las formas humanas de expresión con el pensamiento hablado.

Se sabe que se exige a los auditores de música que la experimenten como "sonidos puros", que no la traduzcan en imágenes asociativas. Se trata de que la música suscita *directamente* estados sensitivos y, por tanto, de la desvalorización de la llamada música programada. Otro problema es hasta qué punto esto puede hacerse realidad, pero el postulado es claro. Podemos trasponerlo fácilmente al músico. Si el auditor debe experimentar la música como "sonidos puros", también el compositor debe expresar sus estados emocionales sin imágenes intermedias y mucho menos a través de pensamientos expresados en palabras, como en sonidos. El postulado también es tajante; supongamos que se puede realizar completamente.

Ahora se plantea el problema de si el artista creador

[44] B. L. van der Waerden, *opus cit.*, pág. 173.

piensa al traducir de forma "pura" y "directa" los sentimientos en sonidos o composiciones de colores. Si respondemos afirmativamente a la pregunta —y esto es lo que hacen los partidarios de la teoría del pensamiento musical o pictórico alingüístico—, entonces esto significa que hemos ampliado de forma específica el significado de la palabra "pensamiento". El argumento de aquellos que se basan en la creación artística asemántica no puede utilizarse para demostrar la existencia de un pensamiento conceptual averbal. Debemos comprender esto para evitar algunos errores que resultan de la ambigüedad de los términos empleados. La experiencia del deseo, la nostalgia, la duda, la alegría, ¿son pensamientos? A menudo, esta clase de sentimientos van acompañados de pensamientos, aunque sólo sea en forma de reflexión sobre el estado anímico propio, pero no podemos considerar como pensamiento la experiencia misma de estas sensaciones. ¿Por tanto, por qué sería pensamiento la "pura" trasposición o expresión de estos sentimientos en sonidos o colores? En caso de necesidad, podemos utilizar esta palabra, pero con la condición de que advirtamos su ambigüedad y comprendamos que las características típicas del proceso del pensamiento —en el sentido de pensamiento conceptual— no se identifican con las características de otros procesos que se designan con la misma palabra, pero con otro significado.

Sin embargo, la cuestión es más complicada cuando se considera la relación entre el proceso de creación musical o pictórico "puro" y los procesos del pensamiento. Quisiera llamar la atención sobre dos formas de esta relación:

En primer lugar, aun cuando supongamos que la creación musical o pictórica está totalmente separada del *lenguaje de las palabras*, no debemos pasar por alto el hecho de

que en ambos dominios se emplean, empero, *lenguajes específicos*, que son un producto del intelecto. En consecuencia, también en este campo de creación pesa —a pesar de todo— el "pecado" de haber utilizado el lenguaje, y también esta creación espiritual se materializa en un *lenguaje.*

El sistema de los símbolos matemáticos constituye con toda seguridad un lenguaje que surge sobre la base del lenguaje hablado y que, en última instancia, puede traducirse de nuevo a este lenguaje. Ahora bien, la música también posee su lenguaje, rico y formalizado con gran exactitud, al menos por lo que se refiere a la notación musical, es decir, las notas. Además, posee una serie de principios de armonía, contrapunto, composición, que se expresan a través del lenguaje hablado. Sólo el lego puede imaginarse que la composición es algo así: el compositor se sienta cómodamente en su silla, cierra los ojos y siente melodías. La composición *sensu stricto* no se ha realizado nunca así, y hoy menos que nunca, puesto que la música moderna es más intelectual y "calculada" que la antigua. Las operaciones del lenguaje musical pueden automatizarse en gran medida cuando se consigue cierta habilidad en el dominio de este lenguaje, lo que, no obstante, no modifica en nada el hecho de que el compositor aplica las reglas de un lenguaje determinado. El que aprende latín sufre verdaderos tormentos a causa del *consecutio temporum*, pero cuando ya conoce bastante esta lengua como para utilizarla casi automáticamente, deja de observar especialmente las reglas y, sin embargo, las aplica a cada momento.

Incluso si se prescinde de la intervención del pensamiento hablado —del que hablaremos más adelante—, en la creación musical se "piensa" con toda seguridad mediante el lenguaje, el lenguaje de la música. El patrimonio crea-

tivo musical —en el mejor sentido de la palabra— siempre fue y también es actualmente, repítamoslo de nuevo, en mayor medida que nunca, un patrimonio creativo *intelectual*, que se hace realidad mediante un lenguaje determinado que se basa en lenguaje hablado al que se halla inseparablemente ligado.

En pintura, las cosas son más complicadas, porque aquí —al contrario de lo que ocurre en la música— no nos encontramos con un lenguaje formalizado. Pero, por otra parte, la pintura está más ligada que la música al lenguaje hablado. También en este caso no es cierto que el pintor cree en definitiva a partir de experiencias "puras" de imágenes o colores. El pintor, al producir su obra, se refiere siempre a un *saber* existente: conoce la perspectiva, los principios de las mezclas de colores, la composición, etc. Recuérdese, por ejemplo, los impresionistas, que son los que conocemos mejor en este aspecto. Sin duda alguna, experimentaron intensamente su patrimonio creativo, pero, pese a ello, expresaron conscientemente estas experiencias sobre la base de sus ricos conocimientos teóricos. Esto vale en mucho mayor grado para el arte abstracto moderno, que, al igual que la música moderna, es una creación espiritual sumamente intelectual, un cálculo específico, conscientemente aplicado. No hablo aquí de los que embadurnan telas con manchas de colores y ocultan su falta de talento con un supuesto abstraccionismo, sino de pintores realmente sinceros.

A lo dicho se añade aún otro problema. En efecto, no se trata sólo de que el artista emplea siempre algún lenguaje, que se halla más o menos relacionado con el lenguaje hablado, sino también de que mientras produce su obra no se puede separar de la *reflexión sobre su propia creación*, y que esta reflexión *siempre* se lleva a cabo en el lenguaje

hablado. El artista no sólo crea, sino también *valora* el efecto de su creación artística, al corregir y dirigir el curso de su trabajo creador. Esta explicación ya es intelectual y lingüística *par excellence*, pues se realiza sobre la base de ciertas reglas y convenciones aceptadas.

En resumen, podemos decir que, en el acto de creación, el artista utiliza, casi siempre conscientemente, un lenguaje determinado, que siempre está ligado al lenguaje hablado. A ello se añade el lenguaje de la reflexión sobre la propia creación, en el cual esta reflexión no se halla *fuera* del acto de creación, ni siquiera aparece *ex post*, sino que se halla orgánicamente entretejida en el mismo acto de creación, al influir sobre éste y fundirse con él en un todo.

En consecuencia, el "pensamiento" musical o pictórico no es simplemente alingüístico y no aparece independientemente del pensamiento *sensu stricto*.

IV) El cuarto tipo de error se halla relacionado con el problema de la multiplicidad de lenguajes y su variabilidad. Estos errores aparecen en la lingüística misma. Los indicaré aquí en el ejemplo de la argumentación produalística que utilizaba Eric Buyssens en el *simposium* antes citado convocado por G. Révész.

1) Buyssens considera la multiplicidad de lenguajes como un argumento en favor de la tesis de que el pensamiento es independiente del lenguaje: en efecto, el mismo pensamiento se puede expresar en distintos lenguajes.

Aquí se supusieron tácitamente y erróneamente dos cosas: que existe un pensamiento "único e inmutable" independiente del lenguaje y que este pensamiento acabado se puede "expresar" en distintos lenguajes. Por tanto, el autor *supone*

lo que quiere demostrar: el dualismo del lenguaje y pensamiento; así, toda la demostración pierde su valor lógico.

En el fondo, la afirmación opuesta estaría al menos igualmente justificada, a saber, que no existe en absoluto un pensamiento acabado, no verbal, que "exprese" los distintos lenguajes, en el sentido de expresión de algo objetivamente existente, sino que los procesos de conocimiento y comunicación se realizan en distintos lenguajes, cuya concordancia de contenido está condicionada por la referencia al mismo objeto y por la posibilidad de traducir estos lenguajes. En esta interpretación desaparecen las implicaciones dualistas, pero continúa existiendo el problema en sí. Precisamente porque no se dan por supuestas tesis que se quieren demostrar.

2) Además, el autor afirma que la variabilidad del lenguaje y especialmente la creación de palabras son una prueba de que el pensamiento se forma con anterioridad a la verbalización e independientemente de ésta.

Esta convicción es absolutamente errónea. Las modificaciones que se producen dentro del lenguaje no deben ser en absoluto *consecuencia* de modificaciones en el pensamiento. No considero el hecho de que un pensamiento con idéntico contenido se piensa en palabras distintas en distintos grados del desarrollo del lenguaje, sino que nunca puede existir antes en forma averbal para originar así modificaciones en el lenguaje que son indispensables para la expresión de los pensamientos. Tampoco considero el hecho de que ciertas modificaciones del lenguaje, en la fonética o la gramática, no tienen nada en común con la necesidad de obtener medios para dar forma de palabras a un nuevo tipo de pensamiento. No obstante, aun cuando consideremos

estas modificaciones en el lenguaje que se hallan relacionadas con las modificaciones de la forma de articulación cognoscitiva del mundo (aquí la creación de palabras puede proporcionar los ejemplos más simples), no encontraremos pruebas de la afirmación de que las modificaciones en la forma de pensar son *anteriores* a las modificaciones en el lenguaje. Tampoco encontraremos argumentos contra la tesis monística, pues lo que aquí nos ocupa son más bien dos aspectos abstractamente separados de un proceso único: el proceso del pensamiento conceptual hablado. La creación de palabras no demuestra que el pensamiento existiera antes que el lenguaje, sino sólo que los nuevos fenómenos que aparecen en la realidad exigen una nueva concepción cognoscitiva de lenguaje y pensamiento. Así pudo haber ocurrido cuando se tuvieron que introducir nuevos términos como los citados por Buyssen: "agnóstico", "ciclón", "radar" y otros.

3) En la enseñanza de lenguas extranjeras se exige al alumno que pierda la costumbre de *traducir* de la lengua materna a la nueva lengua. Según Buyssen, aquí se trata de la *unión* directa de las palabras de la nueva lengua con el pensamiento; en efecto, *da por supuesto* que, originariamente, el pensamiento acabado existía con plena independencia de cualquier lengua y que sólo más tarde se le pudo "expresar" mediante un aparato lingüístico. Este supuesto es totalmente erróneo y arbitrario. Sin embargo, basta con considerar la cuestión de otra forma, plantear la necesidad de que el que aprende una nueva lengua, debe *pensar* sobre todo en ella, y toda la construcción de Buyssen se viene abajo. Aquí no me interesa la solución del problema, sino demostrar la calidad de los argumentos de Buyssen, que sólo

se basan en que el *sonido de las palabras sugiere* la exactitud del punto de vista que *se ha supuesto a priori.*

4) Y, finalmente, el último argumento de los dualistas. En sus operaciones, los matemáticos utilizan una simbología internacional especial. De este hecho debe deducirse que piensan sin ayuda del lenguaje. Aquí, el error radica naturalmente en la identificación de todo lenguaje con el lenguaje étnico y también en que no se comprende la relación fonética y de contenido entre el lenguaje de los símbolos matemáticos y el lenguaje cotidiano hablado.[45]

Al final de estas consideraciones vale la pena introducir una idea más, que puede explicar por qué los hombres que utilizan el método de la introspección y que no conocen suficientemente los resultados de la filosofía del lenguaje, se hacen la ilusión de que se puede pensar sin ningún lenguaje. Aquí se trata del fenómeno bien conocido en la psicología lingüística de la "transparencia" de las palabras en cuanto al significado, es decir, del hecho repetido y señalado por varios autores de que en el lenguaje hablado los significados se relacionan directamente con las imágenes de los objetos a que se refieren y no con los símbolos lingüísticos; éstos últimos desaparecen de nuestro campo visual a través de la rutina con que se utilizan esos símbolos. De ello se desprende que simplemente no los percibimos mientras pensamos, aun cuando en el fondo operemos con ellos, pero no que realmente pensemos de forma averbal, y ésta es una diferencia esencial. Precisamente este hecho permite concebir la convicción ilusoria antes citada de la existencia de un pensamiento alingüístico. Incluso pensadores tan repu-

[45] Los ejemplos correspondientes que citan aquí los dualistas se encuentran en las págs. 157-160 de *Acta Psychologica,* 1954, t. X, Núms. 1-2.

tados como Russell y Sjetschenow manifestaron opiniones parecidas. En relación con ello, podríamos citar la frase de A. Potebnjas: "La capacidad del pensamiento humano sin palabras, sólo nos viene dada gracias a la palabra".[46]

El tortuoso camino a través del cual hemos seguido los argumentos de los dualistas nos ha demostrado algo. No existen argumentos fácticos que puedan justificar suficientemente el dualismo, y que no se basen en errores y malentendidos. Si no se toma directamente la metafísica intuicionista como base, es imposible señalar hechos demostrables en los cuales aparezca el pensamiento independientemente de todo lenguaje, o sea, de forma no verbalizada. Por el contrario, la experiencia parece querer resolver la discusión en favor del monismo lenguaje-pensamiento.

Aún quisiéramos dedicar algunas palabras a las teorías de G. Révész en este contexto.

En efecto, Révész está de acuerdo con la parte anti-dualista del punto de vista que acabo de expresar, pero no con la segunda parte pro-monística. Considera el monismo en un sentido limitado e incorrecto: como teoría de la *identificación* de pensamiento y lenguaje, una teoría que no considera el doble aspecto de la problemática del pensamiento conceptual o, dicho de otro modo, del pensamiento hablado. Révész desarrolla la concepción de un monismo específicamente dualista que —reconociendo la tesis monística de la unidad existencial de lenguaje y pensamiento— sostiene al mismo tiempo el dualismo de sus funciones. Me parece que la intención de Révész lo justifica, pero la forma de su realización, el reconocimiento de una diferencia completa

[46] A. Potebnja, *Mysl i jasyk,* 1922, t. I, pág. 131.

de funciones induce a error. Prueba de ello es el análisis de sus argumentos.

La contraposición de la función de conocimiento del pensamiento y de la función de comunicación del lenguaje es bastante desacertada porque —pese a la declaración monista del autor— sugiere que se puede pensar alingüísticamente "por dentro", y que las palabras sólo son necesarias para la comunicación interhumana. Sin embargo, en el fondo la función de conocimiento del pensamiento no se materializa *sin* lenguaje; por otra parte, la función de comunicación del lenguaje no se materializa *sin* pensamiento. Pero con ello aparece toda la concepción del dualismo de las funciones como irreconciliable con la tesis del monismo existencial de estos miembros. Esta contradicción aniquiladora es el resultado de una construcción *ad hoc,* que se debe a los esfuerzos del autor por evitar las consecuencias de una interpretación demasiado rígida del monismo.

Algo análogo ocurre con la contraposición de pensamiento, que siempre posee un caracter individual y subjetivo, y lenguaje, que posee un caracter social. Esta contraposición es, por otra parte, consecuencia de la anterior. En efecto, el pensamiento siempre es el pensamiento de alguien, pensamiento de un individuo; pero, al mismo tiempo, es un fenómeno social, tanto porque está socialmente condicionado y es imposible sin la participación del individuo que piensa en una comunidad humana, como porque el pensamiento científico o político, por ejemplo, del individuo influye sobre la sociedad. Algo parecido ocurre con el lenguaje: no sólo cumple una función social como instrumento de la comunicación, sino que también es un medio del individuo particular para pensar.

Igualmente errónea es la contraposición de la función

del pensamiento y el lenguaje sobre la base de que el pensamiento debe utilizar principalmente imágenes abstractas, mientras que el lenguaje utiliza signos simbólicos; también es errónea la formulación de que el análisis fenomenológico de pensamiento y lenguaje revela las diferencias entre *actos* de pensamiento y actos de palabra.

Como ya hemos dicho, el autor se propone un objetivo claro, distanciarse de una determinada interpretación simplificada del monismo. No obstante, puesto que para ello utiliza medios inadecuados, entra en contradicción con su propia tesis monista. Considerando estos hechos, se plantea la siguiente sugestión: se debería perseguir esa meta, pero sin intentar relacionar el monismo existencial con el dualismo funcional.

Ya señalamos qué formas de experiencia, qué tipo de interpretación son los más adecuados y convenientes en este caso. Ahora debemos intentar desarrollar esta idea.

En las consideraciones sobre el problema de lenguaje y pensamiento, cuando sustentamos el punto de vista monista, rechazamos *eo ipso* esta tesis según la cual el lenguaje y el pensamiento pueden existir separados e independientemente uno de otro. Se sobreentiende —digámoslo una vez más— que aquí se trata de pensamiento específicamente *humano,* o, dicho de otro modo, de pensamiento *conceptual.* Por tanto, afirmamos que el pensamiento y el uso del lenguaje en el proceso del conocimiento y la comunicación son elementos inseparables de un conjunto. Aquí, la unión es tan orgánica, tan íntima la dependencia mutua, que ninguno de estos elementos puede aparecer independientemente en forma "pura". Precisamente por ello las funciones del pensamiento y el lenguaje no poseen un caracter especial; no

se las puede considerar por separado y, ni hablemos ya, de contraponerlas.

El pensamiento y el uso del lenguaje se deben concebir como dos partes de un proceso único del conocimiento de sí mismo, y la comunicación de los resultados de este conocimiento a los demás. Si adoptamos la comparación de Saussures que se refiere a la unidad de sonido y significado en la palabra, podríamos decir que la utilización del lenguaje y el pensamiento se parece a las dos caras de un papel: no se puede sacar una cara, sin perjudicar la otra. Así sustituimos la teoría de las diferencias entre las funciones del lenguaje y el pensamiento, que Révész plantea de acuerdo con su monismo específicamente entendido, por la teoría de los distintos aspectos del proceso único de lenguaje-pensamiento.

Debemos señalar que nuestra teoría, que sostiene la unidad de ambos aspectos del proceso, no los identifica.

Los orígenes de la unidad del proceso de pensamiento-lenguaje deben buscarse en la historia. El pensamiento humano se ha formado en el proceso social del trabajo, como resultado y también como factor del desarrollo ulterior. La consciencia humana como capacidad humana específica de un conocimiento abstracto, generalizador y conceptual de la realidad, así como el lenguaje como medio de la comunicación humana, surgen bajo condiciones de cooperación social de los hombres. Nuestro conocimiento actual de la evolución del hombre confirma la genialidad de la concepción antropológica, sociogenética de Carlos Marx en *La ideología alemana,* así como de Federico Engels en su artículo *El papel del trabajo en la homonización del mono.*

La unidad de pensamiento y uso del lenguaje es una unidad de elementos de distinto origen que sólo quedan

fundidos en un conjunto inseparable a través del desarrollo social del hombre. Genéticamente, el lenguaje hablado es el desarrollo de los sonidos animales, que son la expresión de impresiones y sirven a la comunicación "inherente" emocional y sensitiva. El pensamiento, en cambio, es la prolongación y desarrollo de la orientación animal en el mundo, que se basa en un reflejo concreto, en imágenes del mundo circundante dentro de la psique de los animales. Esta orientación animal en el mundo contiene en el fondo ciertos actos intelectuales cuyo desarrollo, con ayuda de los símbolos lingüísticos, conducen a la creación del pensamiento conceptual.

Los aspectos inseparables del proceso único del conocimiento del mundo que realiza el hombre, no sólo son distintos por su origen, sino también en cuanto a su contenido respecto a éste. El pensamiento humano es hablado y, precisamente por ello, abstracto y generalizador: toda palabra generaliza. Pero el pensamiento también opera con medios de orientación prelingüística en el mundo, con imágenes sensitivas concretas y sus asociaciones. En la etapa del pensamiento hablado no pueden ser singularizadas por el lenguaje, aunque sólo sea porque la estructura de la percepción sensitiva depende de las categorías que se imponen al conocimiento a través del lenguaje. Pero las imágenes sensitivas concretas se distinguen de un modo u otro de las palabras abstractas, de los conceptos. Aunque están relacionadas con el lenguaje, aunque se hallan ligadas a las palabras, las imágenes de la realidad no poseen, empero, naturaleza lingüística. Al menos por este motivo, el pensamiento no es idéntico al lenguaje, es más rico que éste último. Por tanto, cuando se niega desde el punto de vista monista la tesis de la identidad de lenguaje y pensamiento, esto no debe con-

ducir en modo alguno al reconocimiento del dualismo de sus funciones.

Las diferencias entre ambos elementos de la unidad de lenguaje y pensamiento aparecen con relativa autonomía durante su desarrollo. El aspecto verbal del lenguaje se halla sometido a algunas leyes de desarrollo y, como ya hemos dicho, sería una vulgarización querer explicar una dependencia mutua necesaria entre aquellas modificaciones fonéticas, morfológicas o incluso sintácticas, y las modificaciones en el modo de pensar. La diferencia entre ambos aspectos del proceso de pensamiento-lenguaje también queda clara a través de la diferencia entre lógica y gramática. Pero este tema exigiría un estudio especial.

Resumamos nuestro tema: unidad de lenguaje y pensamiento, pero no identidad de ambos; monismo de lenguaje-pensamiento, pero no teoría vulgarizada de la identificación. Estas consecuencias tienen gran importancia en el análisis de problemas tales como la relación de lenguaje y realidad; modifican la perspectiva de estos problemas y la forma de considerarlos. Por tanto, nuestras observaciones sobre la relación entre pensamiento y lenguaje constituyen con toda seguridad el punto de partida correcto para las consideraciones sobre el problema que nos ocupa, especialmente del papel activo del lenguaje en el reflejo de la realidad.

Lenguaje y realidad

Después del análisis de la relación mutua entre lenguaje y pensamiento, nos enfrentamos con problemas que dependen de la relación del lenguaje con la realidad. Entendemos realidad como clase de objetos *sobre* los que hablamos y que se caracterizan porque existen fuera e independientemente de nosotros; es decir, objetivamente. La consideración de este conjunto de problemas será un paso más hacia la consecución de nuestros objetivos de investigación; es decir, el análisis del papel activo del lenguaje dentro del proceso del conocimiento.

Hablar, tanto en el sentido del lenguaje verbal, externo, como del silencioso e interno, siempre es hablar *sobre algo.* Su objeto puede ser la realidad de la naturaleza, la sociedad o el estado de ánimo como objeto de los fenómenos de la vida interior de alguien, cuyos actos y resultados son objetivos para nosotros, es decir, que existen fuera e independientemente de nosotros, al constituir una parte de la realidad que conocemos. La discusión no resuelta hasta el momento presente sobre los problemas de la teoría del conocimiento, se refiere a la respuesta a la pregunta acerca de qué es *primero:* el lenguaje que *crea* nuestra imagen de la realidad, o la realidad que es reflejada, reproducida por el lenguaje.

Esta discusión contiene claramente una alternativa: o bien el proceso del lenguaje es un acto de *creación* de la imagen de la realidad, o es un acto de reflejo, de representación de la realidad. Por tanto, cuando reconocemos el lenguaje como acto del reflejo cognoscitivo de la realidad, entonces esto debe excluir consecuentemente el papel activo, creador del lenguaje dentro de este proceso, y viceversa. Al anticiparnos al curso ulterior de nuestras consideraciones, podemos afirmar que no es la primera vez en la historia de las ideas que un planteamiento erróneo del problema dificulta la resolución o incluso la hace imposible.

Eliminemos, en primer lugar, la fuente de posibles errores. En el capítulo anterior hemos dedicado mucho espacio a este problema, pero aún debemos recordar este punto, porque en la literatura aparecen con gran frecuencia errores de este tipo. Digamos una vez más que cuando hablamos de lenguaje nos referimos a un conjunto único de signos y significados, que de hecho entra en funciones en el acto del habla humana y que no es un sistema de sonidos, sino un sistema de símbolos en sí. En efecto, la fonética se ocupa en forma autónoma del aspecto verbal del lenguaje, pero los sonidos mismos no son ningún lenguaje, y mientras no tengan un significado concreto, la discusión sobre si crean la imagen de la realidad o sólo son una imagen o reproducción de la realidad objetiva, es totalmente inútil.

Reflexionemos ahora sobre lo que realmente concuerda con la afirmación de que el lenguaje crea la realidad humana o el mundo humano; es decir, esa realidad o mundo que viene dada en el conocimiento humano, en la que pensamos y, finalmente, sobre la que nos comunicamos.

Al hablar de la concepción de creación de nuestra imagen de la realidad a través del lenguaje, nos referimos a

teorías tales como la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer, el principio de la tolerancia de Carnap, el convencionalismo radical de Ajdukiewicz, etcétera.

Conscientemente, sólo hemos escogido un grupo determinado entre las distintas formas de las tendencias que se declaran conformes con la formulación general, a saber: que el lenguaje *crea* nuestra imagen del mundo, pero que, sin embargo, se distinguen con frecuencia radicalmente entre sí en cuanto al planteamiento de esta formulación.

Por tanto, no nos ocuparemos de las teorías que poseen un carácter claramente ideológico-ontológico. La tendencia según la cual el lenguaje no crea la *imagen* del mundo, sino el *mundo* mismo, se debe considerar como fantasía mística, que en este punto no puede ser objeto de nuestras consideraciones. Nuestro interés se centrará en las teorías que presentan tesis gnoseológicas de la imagen del mundo. Se les puede criticar principalmente a causa de su aparente indiferencia ontológica: Cassirer, en cierto sentido Carnap y también Ajdukiewicz, a causa del reconocimiento de la esencia objetiva del mundo, puesto que finalmente dan cabida a una imagen subjetiva que no se adapta a esas explicaciones llenas de frases. Sobre esta base, se puede reprochar a los autores su inconsecuencia e idealismo fáctico en el campo de la ontología; sin embargo, estas teorías difieren de la mística subjetiva-idealista y puede resultar que su análisis sea muy útil para nuestros fines. Tanto más cuanto que para combatir la teoría vulgarizada del reflejo, las citadas tendencias utilizan argumentos en los que existen, como veremos, algunas ideas racionales.

También excluimos de nuestro limitado círculo de interés aquellas teorías como la hipótesis de Sapir-Whorf. En efecto, relacionan la doctrina de la creación de la imagen

del mundo a través del lenguaje con el argumento inconsecuente del hecho de que el lenguaje mismo es un producto de determinadas relaciones sociales que se forma bajo la influencia del medio, en sentido amplio de la palabra, a saber: el medio natural y social. Este tipo de concepciones son mucho más adecuadas —al menos, en cierta interpretación— dentro del marco del análisis de las teorías del reflejo.

¿Qué preocupa entonces a aquellos que afirman que el lenguaje *crea* la realidad que viene dada al hombre?

Ante todo, les preocupa que el lenguaje contiene una visión determinada del mundo o, dicho de otro modo, que determina la forma de nuestra percepción y concepción de la realidad. Por tanto, en este sentido, el lenguaje *crea* nuestra imagen de la realidad, nos impone dicha imagen. Sería, al mismo tiempo, la forma que ordena el caos primigenio y articula lo que debe ser la realidad "en sí". El lenguaje que impone al conocimiento —que siempre piensa en algún lenguaje— una forma determinada de relación de las partes de ese caos; en otras palabras, la forma en que se pueden separar ciertas partes de este caos, decide de hecho sobre lo que consideramos como cosa, acontecimiento, ley, y el lenguaje crea precisamente a través de ello nuestra imagen ordenada del mundo. Unas tendencias se centran en el papel creador del aparato conceptual (Carnap, Ajdukiewicz), otras en la función formadora de las formas simbólicas del pensamiento (Cassirer). En la primera parte de esta obra tuvimos oportunidad de familiarizarnos con toda la escala de ideas sobre este tema, desde las racionales a las místicas. La esencia de éstas la constituye la relevancia que se da al papel activo del lenguaje dentro del proceso del conocimiento, y precisamente esto constituye su elemento racional. Ade-

más, volveremos a esta cuestión en el curso ulterior de nuestras consideraciones. Entonces intentaremos interpretarlas dentro del marco de la teoría del reflejo.

No obstante, los autores de las ideas que nos ocupan relacionan la teoría del papel del lenguaje en la concepción del mundo con la tesis —generalmente aceptada de forma tácita— del lenguaje como un producto del acuerdo arbitrario (Carnap, Ajdukiewicz) o como un producto con función simbólica que es propio de la psique humana (Cassirer). Sólo el conjunto de ambas tesis caracteriza específicamente las tesis sustentadas por nosotros y se opone abiertamente a la teoría del reflejo. En efecto, mientras no se añada la segunda tesis, la primera se podrá exponer de formas distintas, entre otras cosas también de acuerdo con la teoría del reflejo, entendida de forma particular.

La segunda tesis está destinada, sobre todo, a socavar la concepción del lenguaje como creador de nuestra imagen del mundo. En efecto, basta plantear la pregunta de dónde proviene entonces el lenguaje que debe crear nuestra imagen del mundo o determinar nuestra visión del mismo, para obligar a los autores de esta teoría a abandonar una posición insostenible desde el punto de vista científico, o a emprender una explicación de este fenómeno que, a su vez, les obliga —indirectamente— a reconocer una teoría del reflejo peculiar.

El primer tipo de situación surge cuando se declara que el lenguaje es un producto arbitrario, resultado de una convención arbitraria. Ni la sociología, ni la psicología del lenguaje, ni la lingüística pueden estar de acuerdo con los fundamentos filosóficos del principio de la tolerancia de Carnap o del convencionalismo radical de Ajdukiewicz, teorías que fueron ambas fundamento de la filosofía neopositivista del

lenguaje. La afirmación sobre la elección arbitraria del lenguaje o la convención arbitraria como su génesis, se puede adscribir, con la conciencia tranquila, al ámbito de la fantasía. Para los sociólogos de la ciencia, esto podría ser una prueba de que a veces las pretensiones de "cientifismo estricto" se basan en argumentos claramente acientíficos. Consideramos como anticientíficas las tesis que son rechazadas por el saber positivo que se ha conseguido en un terreno dado, en un estadio determinado de su desarrollo. El hecho concreto de que importantes pensadores, muy precisos en otros aspectos, conviertan claramente tesis erróneas en fundamento de sus consideraciones puede explicarse seguramente —desde el punto de vista psicológico— porque están fascinados por los métodos de las ciencias deductivas. Pues precisamente en estas ramas de la ciencia se actúa a veces de modo tal que se escogen ciertos axiomas y conclusiones sin preocuparse en absoluto de su origen, y concentrándose en las variaciones. Este procedimiento, que puede estar justificado en las ciencias deductivas, es totalmente erróneo cuando se aplica a objetos sociales como el lenguaje. Parece ser que ambos autores, Carnap y Ajdukiewicz, pensaban en lenguajes matemáticos especiales al hablar del lenguaje —perdiendo de vista su relación con el lenguaje natural— y que transformaron de forma absolutamente generalizadora y con poca cautela las tesis sobre los lenguajes especiales al lenguaje en general.[1]

[1] Joergen Joergenson somete este punto de vista a una crítica aún más aguda. Niega al simbolismo matemático y a cualquier otro el derecho al nombre de "lenguaje", y conserva esta denominación exclusivamente para el lenguaje natural. Esto es tanto más interesante cuanto que el autor perteneció al círculo de pensadores próximos al neopositivismo. Las opiniones críticas aquí citadas se manifiestan en un contexto que se encuentra en un folleto conmemorativo de Carnap. J. Jeorgenson, "Some Remarks Concerning Languages, Calculuses and Logic", en el folleto conmemorativo *Logic and Language*, Dordrecht, 1962, págs. 82 y ss.

La situación no resulta mejor cuando respondemos, con Cassirer, a la pregunta anterior, que el lenguaje es una de las formas en que aparece la función simbólica específica del pensamiento humano. En el fondo, ésta no es una respuesta a la pregunta formulada, sino una forma de evitar la respuesta. En efecto, no preguntamos sobre lo que realmente representa o realiza el lenguaje, sino si su forma actual viene dada simplemente, ya sea biológicamente, a través de un poder superior, o si se ha desarrollado bajo la influencia de algunos factores y, en este caso, cuáles. El problema verdadero sólo comienza allí donde se detiene la filosofía de las formas simbólicas. En efecto, incluso si se supone que el lenguaje es la forma de la función simbólica, la pregunta sobre si el lenguaje viene dado en su forma acabada, o si un factor externo influye sobre su formación, continúa estando plenamente justificada.

Pero basta dar un paso en dirección de una respuesta real a nuestra pregunta, para hacer fracasar totalmente la concepción así entendida del lenguaje como "creador" de la imagen del mundo. En efecto, ¿qué nos resta entonces, sino afirmar que si el lenguaje crea nuestra imagen del mundo —en un sentido determinado de la palabra—, no obstante, constituye, al mismo tiempo, un producto social e histórico? Como lenguaje, que también es pensamiento, se formó en el curso del desarrollo filogenético de la humanidad, con lo cual fue producto y elemento de la actividad práctica del hombre, que transforma el mundo; en resumen, el creador de la imagen del mundo es, él mismo, un producto de este mundo.

Las consecuencias de esta concepción aparecen, sobre todo, en relación con los problemas de la clasificación de los fenómenos de la realidad a través del lenguaje, o —dicho

de otro modo— con el problema de la articulación del mundo a través del lenguaje. De momento, aceptamos sin reticencias que el lenguaje influye sobre la forma de nuestra percepción del mundo y crea, en este sentido, la imagen del mundo. De acuerdo con nuestra concepción de la palabra "crear", ¿significa ello que esta "creación" sea arbitraria? En modo alguno. Puesto que hemos comprendido que el lenguaje no es una construcción de una convención arbitraria, ni tampoco un producto espontáneo de alguna función biológica, sino un producto *social*, que se halla genética y funcionalmente relacionado con la *praxis* social de los hombres, también comprendemos naturalmente que la imagen del mundo que nos proporciona o nos impone una lengua dada no es arbitraria y no puede modificarse a voluntad de acuerdo con el principio de la selección arbitraria. Además, el psicólogo, el lingüísta o el historiador, y también el sociólogo de la cultura, nos confirmarán que el lenguaje figura entre los elementos más atados a la tradición y más opuestos a toda modificación de la cultura humana, lo cual se explica sin más si se considera la génesis social del lenguaje. Todos nos darán también la razón en cuanto a que el principio de la tolerancia de Carnap, según el cual la modificación arbitraria de la lógica tiene como consecuencia una modificación equivalente del lenguaje; el convencionalismo radical de Ajdukiewicz con su concepción de la modificación de la perspectiva del mundo, que debe aparecer junto con la elección arbitraria de un nuevo aparato conceptual, o, finalmente, las ideas surrealistas de Kolakowski, que acepta la posibilidad de una clasificación arbitraria de los fenómenos de la realidad (por ejemplo, la posibilidad de construir "objetos" tales como medio caballo o la inte-

rrupción de un río,[2]) pueden relegarse con toda tranquilidad al campo de la fantasía, y precisamente a esta problemática no le han faltado construcciones fantásticas en el curso de toda su historia.

Por tanto, es distinto afirmar que el lenguaje "crea" la imagen de la realidad de forma arbitraria y, en consecuencia, modificable, según *mi* elección arbitraria del lenguaje, a proponer la tesis de que el lenguaje "crea" la imagen de la realidad en el sentido de que impone una percepción del mundo dentro del desarrollo ontogenético del modelo del individuo y de las estructuras típicas, que se forman en la experiencia filogenética de la humanidad y que se transmiten a través de la educación siempre lingüísticamente condicionada de sujeto a sujeto. En el segundo caso, la "creación" no es arbitraria ni —en consecuencia— modificable a voluntad. Las tesis de un papel del lenguaje así entendido, tal vez no sean tan impresionantes, pero tienen un carácter racional y, por ello, pueden ser aceptadas por las ciencias positivas que se ocupan de los problemas de la cultura. Sin embargo, como ya hemos dicho, este tipo de tesis escapan del marco de la teoría originaria del lenguaje como creador de la imagen del mundo, y sólo se comprenden dentro del contexto de la teoría del reflejo. De hecho, se convierten en parte integrante de la teoría del reflejo al presentarle su carácter específicamente *dialéctico*. Por ello, bastó apartarse un solo paso de la concepción fantástica del lenguaje como creador, para derrumbar esta concepción. La lógica del pensamiento nos conduce hacia la *teoría del reflejo.*

[2] L. Kolakowski, "Karol Marks i klasyczna definicja prawdy", *Studia Filozoficzne,* 1959, núm. 2, págs. 51-52.

Intentemos responder ahora al problema a que hacemos referencia cuando afirmamos que el lenguaje refleja la realidad, la configura, etcétera.

Naturalmente —como ya hemos señalado—, aquí no se trata exclusivamente del aspecto fonético del lenguaje. Este sólo puede aparecer en nuestro campo de interés a través de consideraciones sobre efectos onomatopéyicos; o sea, sólo secundaria y subsidiariamente. ¿Qué significa, por tanto, decir que el lenguaje refleja, copia la realidad como imagen simbólica y significativa?

La teoría del reflejo es antigua —al menos tan antigua como la definición clásica de la verdad—, y por ello está cargada de ambigüedad, que resulta de las múltiples exposiciones de sistemas filosóficos distintos. Si se recuerdan estas diferencias, que a menudo apenas son perceptibles, al estudiar la teoría del reflejo, también es aconsejable recordar la relación entre la teoría del reflejo y la definición clásica de la verdad. En efecto, cuando alguien dice que existe una relación entre el conocimiento humano y la realidad objeto de este conocimiento, *análoga* a la relación entre la imagen del espejo y el objeto reflejado, o entre original y copia, entre objeto y su imagen fotográfica (ningún hombre razonable afirmará que se trata de una relación de *identidad*), entonces da paso a una idea que se halla inseparablemente ligada a la concepción de que una idea sólo es verdadera cuando se produce en la realidad de la misma forma en que la expresamos verbalmente. La definición clásica de la verdad, que domina desde hace siglos en la teoría de la verdad, es, de hecho, una formulación específica de la teoría del reflejo y resulta absolutamente imposible fuera de ésta.

En qué pensaba si no Aristóteles cuando escribió en su *Metafísica*: "En efecto, no eres blanco porque suponemos

que de verdad eres blanco, sino porque lo eres; así, los que lo afirmamos, decimos la verdad." Si se comprende la relación entre estas dos teorías, se entiende mejor la teoría del reflejo, pero, ante todo, en mi opinión, podemos evitar seguir la tendencia errónea de relacionar en última instancia esta teoría con las impresiones sensitivas y no con la reflexión sobre la realidad.

Ahora llegamos a las posibilidades de interpretación de la expresión "teoría del reflejo".

Helena Eilstein ha señalado con razón que las palabras "reflejo" e "imagen", referidas al pensamiento humano, se pueden comprender en tres significados distintos.[3]

En el primer sentido, la palabra "reflejo" se refiere a la relación entre causa y efecto que aparece entre el estímulo procedente del mundo material y de los actos físicos, que son incitados por estos estímulos. Se trata, por tanto, de un "reflejo" en sentido *genético.*

En segundo lugar, empleamos la palabra "reflejo" para caracterizar la relación que surge entre los actos físicos y los rasgos de la sociedad que los condiciona, que ejerce una influencia creadora sobre el comportamiento del sujeto. Se trata, por tanto, de un "reflejo" en sentido *sociológico.*

Y, finalmente, existe, en tercer lugar, un reflejo en sentido *gnoseológico*, si entendemos por ello una relación de conocimiento específica entre los contenidos de ciertos actos psíquicos y sus correlativos del mundo material en forma de elementos determinados.

Esta distinción es interesante y valiosa aun cuando, naturalmente, no exponga ninguna clasificación rígida en la cual

[3] H. Eilstein, "Szikic o sensach pojecia obdicia", *Mysl Filosoficzna*, 1, 1957, núm. 1.

los grupos se excluyan mutuamente. Los significados aquí distinguidos de la palabra "reflejo", que dan prueba de su ambigüedad, se hallan relacionados en cierto modo y se superponen parcialmente. Hecha esta salvedad, vale la pena recordar lo siguiente:

> "...Cuando decimos que la teoría «refleja» fidedigna o no fidedignamente un estado de cosas [se trata de reflejo en sentido gnoseológico], queremos decir simplemente que expresa la verdad o falsedad sobre ese estado de cosas. Cuando decimos que la teoría refleja los intereses, opiniones, posturas de una clase social cualquiera [aquí reflejo en sentido sociológico], nos referimos a la formación, desarrollo, expansión de la teoría de un contenido determinado a través de la existencia de una clase con determinados intereses, tendencias, posturas, cuya vanguardia intelectual se sirve de esa teoría, ya sea como fuente de directrices de la praxis de la lucha de clases, ya sea como instrumento de propaganda, ya sea, naturalmente, para ambos fines."[4]

¿Qué tienen en común todos estos significados de la palabra "reflejo"? En primer lugar, implican el reconocimiento de la existencia de una realidad *objetiva*, que posee un ser exterior e independiente al entendimiento cognoscitivo, y que es "reflejada", "copiada", etc., por el espíritu. La teoría del reflejo implica en todos sus significados el reconocimiento del punto de vista *realista*, aunque no necesariamente materialista. También el idealista objetivo puede defender la concepción del reflejo, lo que, de hecho, tam-

[4] H. Eilstein, *opus cit.*, pág. 103.

bién ha ocurrido en la historia de la filosofía. Pero esta concepción no resulta imaginable fuera del realismo; en efecto, el espíritu debe *reflejar* algo, cualquiera que sea el sentido de la palabra, y este algo debe tener una existencia *objetiva*, es decir, independiente de la razón cognoscitiva en cuestión.

En segundo lugar, cada uno de los significados mencionados de la palabra "reflejo" contiene el reconocimiento de la relación de *dependencia genética* entre la experiencia o el contenido de la experiencia y la realidad objetiva que provoca la experiencia, es decir, el reconocimiento de la relación del mundo exterior con el espíritu y con aquello que se produce en el espíritu.

En tercer lugar, cada uno de estos significados no sólo contiene el reconocimiento de la dependencia genética entre la realidad objetiva y aquello que ocurre en el espíritu, sino también el reconocimiento del hecho de que entre la experiencia y la realidad aparece una relación de *reproducción*. Aquí entiendo la palabra "reproducción" en un sentido amplio, como los términos "parecido" o "correspondencia", que son utilizados por los intérpretes competitivos del "reflejo", de los que hablaremos más adelante.

Por último, en cuarto lugar, la palabra "reflejo", en cada uno de los significados antes citados, se halla relacionada con la distinción entre experiencia y contenido de la experiencia de la realidad; por este motivo, el reflejo siempre será concebido de modo distinto que la realidad misma, es algo *subjetivo* respecto a la realidad *objetiva*, en cada uno de esos significados implica *subjetividad*. Esta afirmación es sumamente importante para el análisis de la categoría de "reflejo".

Como ocurre con toda categoría filosófica esencial, aquí nos enfrentamos con consecuencias que resultan de una solu-

ción determinada de las cuestiones filosóficas fundamentales que se hallan directa o indirectamente relacionadas con nuestro problema. En el presente caso surgen dos claras implicaciones filosóficas, que se hallan relacionadas con el reconocimiento de la teoría del reflejo en cada uno de sus significados antes citados: el realismo erigido contra el idealismo subjetivo, y el antiagnosticismo, que se dirige contra la doctrina de la incognoscibilidad del mundo.

Pese a las tesis y supuestos comunes de la teoría del conocimiento que relacionan entre sí los significados y concepciones aquí comentados de la teoría del reflejo, también subsisten diferencias entre ellos. Aparecen en la interpretación del término "representación", que hemos citado antes. La discusión entre las distintas tendencias de la teoría del reflejo gira en torno al problema de si se debe interpretar la relación de "reflejo" en las categorías de *semejanza* o *correspondencia*. En el primer caso, el de semejanza, se trata de una relación entre lo que aparece en el espíritu y la realidad, en la cual, al menos, algunas cualidades del reflejo y de lo reflejado son iguales, cuando no idénticas. En el segundo caso, el de correspondencia, se trata de paralelismo entre dos series —la realidad y la representación del espíritu— cuyos elementos permanecen en clara relación y que poseen en cuanto a ello una estructura conjunta idéntica, pero no son parecidos en el sentido de que algunas de sus cualidades sean iguales o idénticas.

Como señaló Zdzistlaw Cackowski en su monografía,[5] esta discusión tuvo una importancia fundamental para la teoría marxista del conocimiento. Sin embargo, tengo la opinión de que se ha sobrevalorado su trascendencia, pues la

[5] Z. Cackowski, *Tresc poznawcza wrazen zymslowych,* Varsovia, 1952.

discusión es esencial cuando se trata de representaciones sensitivas, pero pierde su significado cuando se trata del pensamiento abstracto. En este punto, aparece precisamente el significado de las líneas de relación entre teoría del reflejo y teoría clásica de la verdad. Esta se refiere al *pensamiento* sobre la realidad, y no a impresiones o representaciones sensitivas provocadas artificialmente.

Se puede discutir largo rato sobre si, por ejemplo, la impresión sensitiva del color rojo es "parecida" o "correlativa" a la propiedad de la realidad objetiva que produce esta impresión. Afortunadamente, no debemos decidirnos aquí por una solución concreta, porque nos preocupa algo distinto, más general, y, al mismo tiempo, más importante. Como ya hemos dicho, toda la discusión pierde su significado en el marco de la teoría del reflejo, y pierde terreno cuando pasamos de las impresiones sensitivas al pensamiento humano sobre la realidad. Sólo este pensamiento puede calificarse de verdadero o falso. Naturalmente, el pensamiento puede adoptar la forma de una frase —por ejemplo, "Este árbol es verde"—, en la cual ya aparece la discusión sobre semejanza o correspondencia. Pero consideremos frases tales como: "La categoría del matrimonio tiene gran importancia en la descripción de la nobleza", "La relación de indeterminación expresa la relación entre la exactitud de la medida del impulso y el establecimiento del lugar que ocupan las partículas elementales", "Los rayos gamma son especie de ondas electromagnéticas" y otras. En cada frase de este tipo, se está justificando el problema en torno a la verdad, o sea, el reflejo de la realidad en el espíritu humano, pero el problema de la semejanza o correspondencia pierde absolutamente su significado. Que la categoría del matrimonio tiene gran importancia en la descripción de la

aristocracia es una frase verdadera, investigaciones adecuadas pueden convencernos de ello. Esta frase es, por tanto, el "reflejo" de un estado de cosas subjetivo en nuestro espíritu, y precisamente en el sentido en que decimos que ocurre así y así, y, de hecho, ocurre tal como decimos, de lo que podemos convencernos basándonos en ciertos criterios. Por otra parte, la discusión en torno a la forma en que debe entenderse este "reflejo" —como semejanza o correspondencia— es vana y sin sentido. No nos interesa, y, en el caso dado, uno se puede interesar sensatamente por ello.

Pero incluso respecto a las frases o explicaciones que hacen referencia a percepciones sensitivas, la cuestión no es tan sencilla como podría parecer a primera vista; también aquí es necesario un profundo análisis para una interpretación correcta de la teoría del reflejo.

Sobre todo, no se debe olvidar que no sólo las impresiones sensitivas "puras", sino también las representaciones o conocimientos sensitivos "puros" son una abstracción que, precisamente, es útil para determinadas consideraciones, pero que, no obstante, continúa siendo una abstracción. En el verdadero proceso del conocimiento no podemos separar la percepción sensitiva del pensamiento conceptual, ni el pensamiento conceptual relacionado con el lenguaje separarlo del aspecto sensitivo del conocimiento. Y precisamente porque, de hecho, constituyen un conjunto inseparable formado durante la filogénesis, que como máximo se puede considerar desde diversos puntos de vista. El que considera un producto de la abstracción como algo real comete un error, y se equivoca en doble sentido cuando intenta construir su mecanismo de pensamiento sobre esta base.

Por ello, en el análisis del proceso del conocimiento es necesario hablar sólo de su aspecto sensitivo y considerarlo

separadamente, pero, al hacerlo, se debe recordar que, de este modo, se raliza una división artificial de un conjunto determinado, con un objetivo investigador. Por otra parte, no se debería utilizar el término "etapa sensitiva del conocimiento", tan frecuente en la literatura marxista sobre teoría del conocimiento, pues este término sugiere una sucesión cronológica en el conocimiento: primero, la percepción sensitiva; luego, el pensamiento abstracto, y, finalmente, la praxis. El autor indirecto e involuntario de esta terminología es aquí Lenin, que introdujo en algún punto, al margen de su doctrina filosófica, una observación no destinada a ser publicada, en cuanto a que la vía del conocimiento conduce de la percepción sensitiva a la praxis pasando por la abstracción. Por otra parte, los verdaderamente culpables son todos aquellos que utilizan mal una publicación, como *De la herencia filosófica,* de Lenin. El material de estudio de un gran pensador puede arrojar nueva luz sobre la forma de su trabajo científico y sobre algunas de sus ideas. Pero las glosas marginales contenidas en él no deberían considerarse como texto preciso, revisado y destinado a la publicación; por el contrario, todo habla en favor de que se las debe considerar como cuñas de pensamiento íntimas y que, a causa de su forma abreviada y de la superposición en el contexto, sólo son plenamente comprensibles dentro del marco del curso de pensamientos del autor mismo y sólo para él. Por ello, sólo se las debería citar e interpretar con extraordinaria cautela. Aún más cautela se requiere cuando alguien quiere construir toda una teoría sobre esta base.

Por tanto, Lenin no es responsable de la teoría de las "etapas" del conocimiento, que nos ocupa aquí porque conduce a la vulgarización de la teoría del reflejo, sino sus desgraciados admiradores que, con ello han hecho un triste

favor a la teoría marxista del conocimiento. Volviendo sobre ello, la "teoría de las etapas" —de acuerdo con su sensualismo simplificado— hace creer que en el proceso del conocimiento aparece primero la percepción *sensitiva* "pura" e incluso las impresiones sensitivas "puras" independientes; *luego,* la reflexión abstracta "pura" y el pensamiento conceptual se añaden a ello, y, *por último*, aparece la praxis. Esta concepción del conocimiento es inaceptable tanto para el psicólogo que estudia empíricamente el proceso del conocimiento, como para el gnoseólogo marxista que recuerda que Marx habló en las *Tesis sobre Fuerbach* de la limitación del materialismo anterior, porque hasta entonces no se había considerado el factor subjetivo que se introduce en el conocimiento a través de la praxis. Prescindiendo de todo lo demás, no se puede afirmar al mismo tiempo que lo específico de la teoría marxista del conocimiento radica en su relación ininterrumpida y constante con la praxis, lo que es cierto, y luego sustentar la opinión de que la praxis sólo aparece en la etapa final del proceso del conocimiento como criterio de la verdad. Además, esto también es cierto en determinado sentido restringido, cuando se comprende que la función de la praxis dentro del conocimiento no se puede reducir sólo a ello. En todo caso, en el proceso normal del conocimiento humano no existe nada parecido a una percepción sensitiva independiente del pensamiento abstracto y sus categorías; en otras palabras: del lenguaje, que, al mismo tiempo, es pensamiento. Por el contrario, actualmente poseemos determinados datos experimentales sobre los cuales se puede afirmar que la percepción no sólo va ligada al lenguaje, que es pensamiento, sino que también es dirigida en cierto modo por el lenguaje y, en este sentido, depende de él. La afirmación es importante, porque se opone

a la vulgarización de la teoría del reflejo, a su identificación con el realismo ingenuo.

Como es sabido, el realismo ingenuo —por contraposición al crítico— afirma que las cosas son tal como parecen ser y que las cualidades sensitivas residen en las cosas mismas. Y, como es sabido, ninguna de estas afirmaciones se tiene en pie. Las cosas *no son* tal como parecen ser; esto queda demostrado —sobre la base del análisis de los errores cotidianos de percepción—, por la experiencia cotidiana y, más aún, por la experiencia científica, que elabora cada vez con mayor claridad la diferencia entre la imagen cotidiana del mundo y la imagen del mundo micro o macroscópica inalcanzable para nuestros sentidos sin los aparatos correspondientes. Las cualidades sensitivas *no radican* en las cosas mismas, lo que ya se desprende del hecho de que se perciben de formas distintas según cual sea el aparato de percepción. O bien son distintos los mismos aparatos de percepción, o determinadas cualidades del aparato en cuestión se modifican ya sea por acción química, ya sea por desperfecto mecánico, etcétera.

El realismo objetivo es un punto de vista precientífico y, desde que la ciencia se ha desarrollado y ampliado, también es un punto de vista anticientífico. Desgraciadamente, constituye el punto de partida para determinadas exposiciones de la teoría del reflejo. Este es el caso cuando, incorrectamente, la teoría del reflejo no se aplica al análisis del proceso del conocimiento autónomamente, aislada del conjunto de este proceso. Si, sobre esta base, interpretamos la teoría del reflejo de modo tal que las cualidades de las percepciones sensitivas sean *análogas* a las cualidades de las cosas, o sea, que se encuentren en las cosas mismas y que, en consecuencia, las cosas sean tal como se nos aparecen,

seguimos las tesis del realismo ingenuo y nuestra teoría se vuelve vacilante y primitiva a causa de la aproximación errónea al problema. Este error pesa tanto más sobre los marxistas cuanto que en estos casos siguen tesis que se hallan en clara contradicción con el fundamento de la teoría marxista del conocimiento. El conocimiento es un proceso *constante*, los resultados del conocimiento no tienen el carácter de verdades absolutas en el sentido particular de esta palabra.

¿De dónde proviene, por tanto, esta tendencia que no sólo vulgariza la teoría del reflejo, sino que además se halla en clara contradicción con el postulado de la concepción del proceso del conocimiento? Entre otras cosas, contribuye a ello la sugestión que resulta del uso de denominaciones tales como "reflejo", "copia" o "imagen", pese a todas las consideraciones.

¿Por qué se emplea una terminología tan equívoca? Esto tiene una explicación histórica. El término "teoría del reflejo" surgió como nombre de una corriente ideológica que se formó en la *lucha* contra un adversario concreto. En primer lugar, contra el idealismo subjetivo; el nombre "reflejo" debía subrayar el hecho de que aquello que viene dado al espíritu es provocado por algo que existe independientemente del espíritu y que, en este sentido, el pensamiento, y no sólo la representación sensitiva, son un reflejo de la realidad objetiva. En segundo lugar, en la lucha contra el agnosticismo; en este caso, el nombre de que hablamos debía expresar la convicción de que el mundo es cognoscible. Cuando utilizamos la palabra "reflejo", se subraya el hecho de que aquello que decimos sobre la realidad es adecuado a ésta en cuanto a su contenido, es decir, que la realidad es tal como afirmamos, que no es lo que parece

en la percepción; pero no se afirma en modo alguno que entre conocimiento y objeto conocido deba existir una *semejanza física.* Como hemos dicho, esta afirmación no tiene sentido cuando se refiere a frases abstractas sobre la realidad, aun cuando éstas se puedan interpretar sobre la base de la teoría del reflejo.

El análisis histórico justifica, por tanto, el aplicar precisamente esta terminología, pero, al mismo tiempo, permite la interpretación correcta del significado de los términos individuales, lo que nos advierte contra su mala utilización. Para ello también nos serán útiles otras consecuencias que se desprenden del análisis del problema.

A uno le surge la idea de que en el caso dado sólo se trata de una metáfora. En efecto, así resulta si no se limita la teoría del reflejo a la esfera de las percepciones ópticas, sino que se aplica a todo tipo de conocimiento: a todo nuestro saber sobre el mundo y, a través de una amplia interpretación de esta teoría, también a la esfera de las experiencias emocionales, estéticas y de la voluntad, aun cuando, en este caso, aumenten las dificultades de interpretación. ¿Por tanto, qué pueden ser las palabras "reflejo", "imagen", copia", excepto metáforas que nos llevan a la comparación con un espejo, una fotografía, un cuadro? Cuando se toma al pie de la letra una expresión que posee un claro carácter metafórico, las conclusiones sacadas de su significado literal son totalmente erróneas.

La comparación con el espejo habla en favor del sentido metafórico de las palabras "imagen" o "reflejo", aunque sólo sea porque la teoría del reflejo no sólo tiene validez como interpretación de las representaciones ópticas, y el espejo no tiene nada que ver con, por ejemplo, percepciones acústicas, por no hablar del pensamiento abstracto.

Pero aquí aparecen aún dificultades adicionales sobre las que he hablado ampliamente en otro punto.[6] Las dificultades se refieren al llamado tercer observador, que uno debe imaginar en el caso de que la relación de conocimiento fuera *idéntica* a la relación de reflexión en un espejo, para resolver el problema sobre si existe una analogía entre la reflexión en un espejo y el objeto reflejado y hasta qué punto. Sin embargo, la eventual dificultad es falsa, puesto que el espíritu humano no es un espejo, y su función no se basa sólo en un reflejar *pasivo*. De ello se desprende con toda claridad que hablamos de la "reflexión en un espejo" en algún *sentido metafórico*. Esto sólo se hace evidente cuando se comprende que la utilización de esta terminología vino dictada por la necesidad de oponerse al subjetivismo y al agnosticismo, delimitando tajantemente las propias ideas de las que sustentaban las tendencias combatidas. Sin embargo, en ningún caso se trató de adoptar la metáfora junto con toda la carga de concepciones mecanicistas anticuadas que en la tradición histórica estaban realmente ligadas a ella. Aquí se trata naturalmente de una aproximación racional al problema, del intento de interpretar la teoría del reflejo de acuerdo con los fundamentos filosóficos del marxismo, lo que no varía nada el hecho de que marxistas individuales la sigan realmente en su forma vulgarizada al tomar la metáfora al pie de la letra.

Que sólo esta teoría sea correcta dentro del marco del marxismo lo demuestra el hecho de que Marx rechazó decididamente la concepción mecanicista y formuló la clara exigencia de introducir el factor *subjetivo*, relacionado con la *praxis* humana en la teoría del conocimiento. Aquí no se

[6] A. Schaff, *Zu einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit*, Berlín, 1954, págs. 44-65.

trata, además —como ya se desprende de las *Tesis sobre Feuerbach,* tan citadas, pero raras veces comprendidas—, de un factor externo, sino de una parte integrante del conocimiento humano y, en consecuencia, también de la teoría sobre ese conocimiento.

Marx escribe al criticar a Feuerbach: "La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta el objeto, la realidad, bajo la forma de *objeto de contemplación,* no como *actividad humana sensorial,* como práctica; no de un modo subjetivo." [7]

Y algo más adelante: "... Feuerbach, no satisfecho con el pensamiento abstracto, apela a la concepción sensitiva, pero no concibe la sensibilidad como actividad *práctica*, humano-sensitiva".[8]

Basta reflexionar detenidamente sobre la crítica marxiana a la "concepción materialista", particularmente sobre el postulado referente a la introducción del factor subjetivo para la percepción del objeto, para comprender hasta qué punto se distingue la gnoseología marxiana, que incluye consecuentemente la praxis en el conjunto del proceso del conocimiento, de la forma vulgarizada de la teoría del reflejo, que resulta inevitablemente de una interpretación literal de la metáfora. Precisamente estas ideas condujeron a Lenin a protestar contra la concepción del reflejo como un "acto de reflexión muerto" y a subrayar el hecho de que en toda generalización, incluso en la más simple, existe cierto punto de fantasía.[9]

Por otro lado, para quien se hizo cargo del sentido de

[7] C. Marx, *Thesen über Feuerbach,* 1ª tesis.
[8] C. Marx, *opus cit.,* 5ª tesis.
[9] V. I. Lenin, *Aus dem philosischem Nachlass,* Berlín, 1954, pág. 299.

la exigencia marxiana, estará claro el error de considerar sobre esta base a Marx como subjetivista y voluntarista, como partidario de la inmutable articulación del mundo —sea a lo largo de una línea divisoria total o parcial—, cuando de lo que se trata es del conocimiento de la realidad de la parte por separado, de cómo actúa el objeto. Marx era materialista, es infundado e insensato querer negarlo; era un materialista que comprendía el carácter complicado del proceso del conocimiento y de la participación activa del factor subjetivo en este proceso; sobre esta base, entre otras, se puede calificar de dialéctico al materialismo marxiano.

La concepción específica de la teoría del reflejo dentro del marco del sistema marxiano depende estrechamente de la interpretación correspondiente del concepto *individuo humano.* La realidad objetiva siempre es conocida por un sujeto dado, que la refleja, la representa, pues el conocimiento es siempre —pese a todo condicionamiento social— un acto individual. El punto de partida lógico —no genético— y cronológico tanto de la teoría del conocimiento como también de la filosofía del hombre y, en general, de todas las demás consideraciones sobre el sujeto, es la concepción correspondiente del individuo humano. No es extraño que ambos problemas —el del factor subjetivo en el conocimiento y el de la concepción del individuo humano— fueran tratados conjuntamente, estrechamente ligados, en las *Tesis sobre Feuerbach.* En las *Tesis* no sólo encontramos amplias pruebas sobre el papel de la praxis y del factor subjetivo dentro del proceso del conocimiento, sino también observaciones de gran trascendencia sobre la construcción del concepto del individuo humano. Estas observaciones son, a mi modo de ver, de una importancia fundamental, aun-

que a menudo subvalorada para el desarrollo del materialismo histórico.

El individuo humano es un organismo biológico, un ser singularizado. Es un organismo racional y actúa gracias al pensamiento. Con este carácter, el individuo es siempre un producto social, y no se le puede comprender correctamente aislado de la sociedad. La fórmula de Marx de que el individuo particular es el conjunto de las relaciones sociales, constituye, en mi opinión, uno de sus descubrimientos más geniales, que han permitido desorrollar consecuentemente la teoría del materialismo histórico y oponerse al voluntarismo subjetivista o al personalismo fideísta, por una parte, y al sociologismo vulgarizado, por otra, en las cuestiones referentes al análisis del individuo y a su actividad. Esto también tiene gran importancia para la teoría del conocimiento, como se verá pronto.

Cuando Marx critica el punto de vista de Feuerbach en la cuestión de la alienación religiosa, ataca sobre todo la concepción de Feuerbach del individuo humano:

"Feuerbach disuelve el ser religioso en el ser humano. Pero el ser humano no es una abstracción inherente al individuo particular. En su realidad, es el conjunto de relaciones sociales."

Por ello, Marx afirma que un punto de vista como ése obliga a Feuerbach "a suponer un individuo humano abstracto, aislado", lo que, en consecuencia, conduce a que "el individuo humano sólo pueda concebirse como «enlace», como generalidad, interna, silenciosa, que une simplemente de forma natural a varios individuos."

Su conclusión dice: "Por ello, Feuerbach no ve que el «ánimo religioso» mismo es un producto social, y que el

individuo abstracto que él analiza corresponde en realidad a una forma social determinada." [10]

Sólo la unión de estas dos cuestiones, la inclusión del factor subjetivo en la percepción del objeto, así como la concepción del individuo humano como un producto social, como, el conjunto de las relaciones sociales, crea una base para la interpretación correcta de la teoría marxista del conocimiento; esto se refiere especialmente a la interpretación de la llamada teoría del reflejo. Pero, puesto que ya hemos obtenido este fundamento, podemos volver a los problemas concretos de la teoría del reflejo y considerarlos desde el punto de vista del papel del lenguaje dentro del proceso del conocimiento, que nos ocupa especialmente.

Marx habló de percepción subjetiva de la realidad. En el lenguaje de la teoría del conocimiento decimos que el conocimiento tiene carácter objetivo, entendiendo por ello que produce un reflejo de la realidad objetiva, pero que también interviene un factor subjetivo. Esto se puede explicar diciendo que el conocimiento es efectivamente un reflejo, pero un reflejo teñido de subjetividad. Desgraciadamente, debemos admitir que el problema se convierte en una mera frase a través de esta concepción tan vaga e imprecisa. En efecto, no basta en modo alguno con afirmar que el proceso del conocimiento posee carácter objetivo desde un punto de vista y subjetivo desde otro, sino que se tiene que explicar concretamente en qué consiste este subjetivismo, y aquí radica la dificultad.

En general, al responder a esta pregunta se destaca sobre todo el hecho de que la imagen de la realidad debe ponerse en relación con un aparato de percepción, y que la cualidad

[10] C. Marx, *Thesen über Feuerbach*, 7ª tesis.

de una imagen depende de la estructura de este aparato. Sin duda alguna, esta afirmación es correcta y se puede tener seguridad en ella, pero en el fondo resulta trivial.

La cuestión sólo comienza a complicarse y a adoptar dimensiones profundas cuando consideramos, siguiendo las huellas de Marx, el hecho reconocido tanto por la filo como la ontogénesis de que el hombre, al actuar, transforma la realidad; de que, en consecuencia, el conocimiento no es pasivo, no es un "reflejo en un espejo", sino la forma activa de la percepción por el hombre de la realidad objetivamente existente. Por tanto, el conocimiento aplica la praxis humana en todas sus formas y representa, en cierto sentido, la proyección del hombre. Esto significa que la forma de percepción de la realidad objetiva por parte de los hombres —desde su articulación en la percepción sensitiva hasta, finalmente, la percepción conceptual de las leyes de su desarrollo— no sólo depende de la forma de ser la realidad, sino también de la forma de ser del hombre cognoscitivo. En efecto, qué percibe y conoce el hombre y cómo lo percibe y lo conoce también depende de la forma de la praxis acumulada en la filo y la ontogénesis, de la que dispone, así como del bagage de saber y experiencia con que inicia el proceso del conocimiento. Precisamente por este motivo, la misma realidad puede ser percibida de forma distinta por distintos hombres, y así ocurre. De este modo interviene, naturalmente, en el proceso del conocimiento la corriente esencial de subjetividad, es decir, del factor que tiñe el conocimiento con las cualidades individuales del sujeto.

Después de introducir, junto con la praxis, un elemento de subjetividad en el proceso del conocimiento, debemos hacer el intento de concebir concretamente la categoría ge-

neral "factor subjetivo". Para este fin utilizaremos la influencia del lenguaje sobre el conocimiento, o dicho de otro modo, su influencia sobre el reflejo de la realidad en el espíritu humano.

En el estudio de la influencia de la praxis humana sobre el conocimiento, hemos destacado claramente que se trata de la praxis humana acumulada en la onto y también en la filogénesis; por tanto, no sólo y ni siquiera principalmente las transformaciones de la realidad que lleva a cabo el individuo particular o que influyen sobre su experiencia personal, sino sobre todo la praxis *social,* cuyos productos son comunicados de forma distinta a los miembros de la sociedad. Entre estos productos, el lenguaje ocupa un lugar destacado, al transmitir la suma de experiencias de la sociedad a sus miembros —sobre todo, a través de la educación— tanto presentes como futuros. Por tanto, volvemos así al problema del lenguaje concebido como producto de la praxis social.

Como vemos, el hombre siempre piensa en algún lenguaje y, en este sentido, su pensamiento siempre es hablado, y su lenguaje siempre es una construcción simbólica y significativa: lenguaje que al mismo tiempo es pensamiento. En efecto, el pensamiento contiene, como ya hemos señalado, la percepción sensitiva y elemenos de orientación preverbal, los mecanismos de asociaciones concretas con ella relacionadas, en el sentido de su función resolutiva de problemas. Pero en la etapa del pensamiento hablado, todos estos elementos desempeñan un papel subordinado; por ejemplo, la influencia de la palabra se deja sentir sobre la percepción sensitiva. La forma en que piensa un hombre depende, sobre todo, de la experiencia filogenética social que esrá comprendida en las categorías del lenguaje que le ha

transmitido la sociedad a través del proceso de la educación hablada. Desde este punto de vista, es correcta la afirmación de Wilhelm von Humboldt de que el hombre piensa tal como habla. Al concebir el problema de forma algo distinta, se puede decir que el individuo particular contempla el mundo a través de unas "gafas sociales" y considera socialmente —"socialmente" tanto el sentido de la influencia real como también en el sentido de la influencia de las experiencias transmitidas a través de las generaciones anteriores.

Pero éste es sólo un aspecto del papel del lenguaje dentro del proceso del reflejo de la realidad a través de la comprensión cognoscitiva. Debemos comprender claramente que el lenguaje, que influye sobre la forma en que se refleja la realidad en el espíritu es, a su vez, él mismo, un producto de la praxis social en el sentido más amplio de la palabra. Por tanto, también la segunda parte de la tesis de Humboldt, de que el hombre no sólo piensa como habla, sino que también habla como piensa, resulta ser cierta. Sólo cuando comprendamos el sentido de esta complementariedad, obtendremos una visión completa de este problema y comprenderemos la dialéctica de sus relaciones internas, adquiriremos un nuevo punto de vista para el problema del reflejo y, en consecuencia, para el problema del papel activo del lenguaje dentro del conocimiento.

Cuando hablamos de la influencia del lenguaje en el reflejo de la realidad en el espíritu humano, tratamos al lenguaje, en el fondo, como sistema de signo cerrado. Pero este sistema tan esencial para nuestro conocimiento es, él mismo —como ya hemos señalado—, un producto con un carácter claramente social. A menudo se habla, para destacar la influencia del lenguaje social, sobre el conocimiento, por ejemplo, de una serie extraordinaria de nombres que apa-

recen en determinados pueblos para expresar ciertos aspectos de la realidad particularmente importantes para ellos, como la variedad de nombres para la nieve, que expresan sus distintas condiciones, entre los esquimales; en los pueblos del desierto, la serie de nombres para las distintas tonalidades del color marrón y amarillo; el gran número de nombres de peces en los pueblos costeros; de plantas en los pueblos de las estepas, etc. Pero precisamente este ejemplo confirma de forma tajante la tesis de que el lenguaje se forma a través de la praxis social humana. Está claro por qué los esquimales poseen tantos nombres para la nieve, y los habitantes del desierto para las distintas tonalidades del color amarillo, y por qué no ocurre al revés. Los hombres hablan tal como les dicta la vida, la praxis. Por otra parte, esto no se refiere sólo a los nombres de objetos, sino que se refleja sin duda alguna en los verbos, y tal vez también en la concepción lingüística de las relaciones de tiempo y espacio. Según ciertas hipótesis, por ejemplo, según la hipótesis de Marx, se puede descubrir la influencia de la praxis social en formaciones lingüísticas completas y su desarrollo en la sintaxis y la morfología.

Algo es seguro: el sistema lingüístico acabado determina en algún sentido nuestra visión del mundo. Si no poseemos una sola denominación para nieve, sino, por ejemplo, treinta, la diferencia no radica sólo en la riqueza de vocabulario, sino también en que comenzamos a percibir la nieve de forma distinta precisamente a través de estos nombres, que designan cualquier tipo particular de nieve. Pero otra cosa también es segura: no somos nosotros los que creamos arbitrariamente las diferencias y clases de nieve, sino que ésas existen objetivamente en la naturaleza; la diferencia radica en que antes las pasábamos por alto al concentrarnos en las

cualidades que son comunes a todos los tipos de nieve: en su consistencia, color o temperatura. El hecho de que cierta comunidad humana considere las diferencias en su vocabulario, no es en modo alguno una labor convencional. Es una imposición de la praxis vital. Para los miembros de esa comunidad la distinción entre los tipos y estados de la nieve es una cuestión de vida o muerte. Sobre la base de esa praxis, se desarrolló históricamente el lenguaje correspondiente; por tanto, en la historia de su formación no existe nada de casual o especulativo. Algo distinto es que la experiencia social contenida en el lenguaje domine más tarde inflexiblemente los espíritus de la comunidad humana en cuestión. Los esquimales *ven* treinta clases de nieve y no la nieve "en general"; no porque quieran, no porque lo hayan decidido de común acuerdo, sino porque ya no pueden percibir la realidad de otro modo.

Para ilustrar esta tesis pueden contribuir extraordinariamente las consideraciones de Paul Zinslis en su interesante y comprehensiva obra *Grund und Grat*. En ella se someten a un análisis las diferencias que aparecen en la descripción de un paisaje entre el lenguaje literio alemán y el dialecto suizo.

El poder con que actúa la filogénesis sobre la ontogénesis, el poder de la experiencia de generaciones ya desaparecidas sobre nuestra experiencia individual es enorme. Lo que distingue el lenguaje, que al mismo tiempo es pensamiento, en la realidad existe objetivamente, pero la imagen del mundo puede considerar ese algo de uno u otro modo, o no considerarlo en absoluto. Y en este sentido restringido, el lenguaje "crea" de hecho la imagen de la realidad.

En relación con los problemas aquí tratados, se nos plantea también la cuestión que volveremos a tratar y que

se halla directamente ligada a la hipótesis de Sapir-Whorf: ¿Considerando las diferencias entre la praxis de las comunidades humanas particulares, no se pueden configurar los distintos sistemas lingüísticos de modo tal que no tengan absolutamente ningún punto de contacto y que, por este motivo, sean intraducibles? La respuesta negativa a esta pregunta se desprende del proceso de pensamiento anterior. En todas las diferencias de medio, clima, estadio cultural, etc., las sociedades humanas están relacionadas a través de la comunidad de destino biológico, una comunidad que, entre otras cosas, también se relaciona con que la praxis responda a una realidad objetiva parecida, si no la misma. Precisamente por ello, en el lenguaje también se conservan semejanzas, además de las diferencias y, por ello, también tenemos pleno derecho a suponer que la investigación iniciada recientemente del llamado *linguistic universal* llegará a ser coronada por el éxito. Los sistemas lingüísticos individuales no son sistemas cerrados, es decir, que no tengan ningún elemento en común y, por tanto, que no puedan interpenetrarse ni traducirse unos en otros. Desde el punto de vista filosófico, es interesante el problema de si seres racionales con un destino biológico totalmente distinto, caso de existir en algún planeta, llegarían a la intraducibilidad de los lenguajes correspondientes, aunque los otros sistemas del lenguaje, que también es pensamiento, fueran a su vez un reflejo determinado de la realidad; por ejemplo, en el caso de un pensamiento según el principio de la reflexión magnética o del pensamiento con ayuda de rayos Roentgen. Los optimistas, que ya construyen actualmente lenguajes intermedios correspondientes, dicen entre otras cosas que las relaciones numerales deben ser comunes a todos los seres inteligentes. Este fascinante problema, que enriquecería la

interpretación del lenguaje con elementos absolutamente nuevos, sólo se resolverá, empero, en el futuro, a través de la experiencia, cuando el hombre entre realmente en contacto con seres inteligentes de otros planetas.

Como resultado de nuestro análisis, hemos llegado a la verdadera forma de la teoría del reflejo, que se caracteriza por la interacción de los aspectos objetivo y subjetivo en el conocimiento humano. El conocimiento humano es siempre conocimiento como consecuencia de algo que se presenta objetivamente a la razón cognoscitiva y que es la causa externa del conocimiento. Pero se trata siempre de un reflejo subjetivo, en cuanto se produce en el sujeto en cuestión, cuyas características individuales (el carácter del aparato de percepción, el saber acumulado, etc.) determinan el carácter reflejo. Pero también es reflejo subjetivo cuando se realiza a través del lenguaje correspondiente, que también es pensamiento, cuyas características relacionadas con la experiencia social también ejercen una influencia determinante sobre el carácter del reflejo. Por tanto, el reflejo, de modo análogo a la verdad reconocida a través del conocimiento, posee un carácter objetivo-subjetivo. Sólo cuando comprendemos totalmente este estado de cosas, podemos entender también la tesis característica de la teoría del conocimiento marxista sobre el carácter procesal del conocimiento y la verdad. Por ello, podemos y debemos hacer el esfuerzo de investigar el papel y la influencia del factor subjetivo, particularmente de aquél ligado a la función del lenguaje, dentro del proceso de reflejo de la realidad en el espíritu humano. Ello nos capacitará para considerar de nuevo los problemas de la sociología del saber, y ver, bajo una nueva luz, el problema del papel activo del lenguaje dentro del proceso del conocimiento.

Finalmente, llegamos de nuevo a los problemas planteados al principio. Uno de ellos, la pregunta sobre si el lenguaje *crea* la imagen del mundo, encuentra una respuesta claramente negativa dentro del marco del sistema adoptado por nosotros. El segundo problema sobre si existe la alternativa de que el lenguaje crea la imagen de la realidad o es el reflejo de la realidad objetiva, también recibe una respuesta negativa. De todo nuestro proceso del pensamiento se desprende que el lenguaje no crea la realidad —en sentido literal—, ni es un reflejo de esta realidad en sentido literal del término "reflejo". Se trata de un reflejo que siempre posee un cierto elemento de subjetividad, o sea, que, en un sentido limitado de esta palabra, "crea" la imagen de la realidad. El reflejo de la realidad objetiva y la "creación" subjetiva de su imagen en el proceso de conocimiento no se excluyen, sino que se complementan mutuamente, al constituir un conjunto. Esta concepción concuerda con el carácter subjetivo del proceso del conocimiento y supone un buen punto de partida para el análisis del papel activo del lenguaje en este proceso.

Lenguaje, conocimiento y cultura

Nuestro análisis se acerca a su fin. Por ello, es necesario considerar, más detenidamente, el problema del papel activo del lenguaje en la actividad intelectual del hombre. No podemos contar con resultados definidos, puesto que, como ya hemos afirmado, la falta de investigaciones empíricas correspondientes hace ilusorias estas esperanzas. Sin embargo, podemos esperar que nuestra perspectiva, al menos, se amplie, y aumente nuestra penetración. Por ello, puede ser útil intentar resumir los resultados obtenidos hasta el momento.

El problema del papel activo del lenguaje en la actividad intelectual del hombre se puede concebir de dos formas, según como se conciba esa actividad: como problema del papel del lenguaje en el pensamiento, o como problema del papel del lenguaje en el conocimiento humano. Sin embargo, el conocimiento humano es un tipo especialmente calificado de pensamiento, tanto en el sentido del acto mismo, como también en el sentido del producto. En consecuencia, los mismos problemas y las mismas preguntas se presentan de forma distinta y nos señalan aspectos ditintos y la misma cosa, según los análisis dentro de un contexto más amplio o más limitado.

Aún existe un tercer tipo, el problema del papel activo del lenguaje en la actividad intelectual del hombre, a saber: el lenguaje desde el punto de vista de su función y significado para la cultura. Entendemos cultura tanto en el sentido de determinadas actividades como también de sus productos. Esta tercera forma de aproximación al problema se distingue en algunos puntos de las dos anteriores, posee además su propio círculo particular de problemas.

Ahora nos concentraremos, de acuerdo con el título de este capítulo, al papel del lenguaje dentro del proceso del conocimiento y la cultura, para indicar una nueva problemática de investigación sumamente interesante. También nos veremos obligados a ocuparnos de otro problema: del papel activo del lenguaje en el pensamiento, aunque sólo sea por la necesidad de volver a recordar los resultados de las consideraciones anteriores. La sucesión de nuestro análisis viene dictada por la lógica interna. Comenzamos con los problemas del pensamiento, luego pasamos al problema del conocimiento, para considerar, finalmente, la problemática de la cultura.

Acabamos el análisis de la relación entre lenguaje y pensamiento con las siguientes conclusiones: el lenguaje siempre es pensamiento en el sentido de percepción del significado de las palabras tanto en forma de conceptos como en forma de las representaciones que las acompañan; el lenguaje como abstracción del pensamiento es *ex definitione* un pensamiento *in potentia*, porque el lenguaje posee *ex definitione* un significado; en consecuencia, el lenguaje es un lenguaje que al mismo tiempo es pensamiento. Por otra parte, el pensamiento, con más exactitud, el pensamiento humano (y no la orientación prehumana en el mundo del recién

nacido o del hombre patológico, que a menudo se llama pensamiento en el sentido amplio de esta palabra), se realiza siempre en algún lenguaje, puesto que el pensamiento conceptual es imposible sin los signos del lenguaje hablado o de su transcripción en cualquier forma. Pero de ello no se sigue que el pensamiento humano pueda reducirse finalmente a conceptos que van ligados a los signos lingüísticos. En el pensamiento humano apareció —tanto genética como actualmente— también cierta forma de componente representativa que, aunque depende de forma múltiple del lenguaje, no obstante, es idéntica a éste. Por tanto, la relación entre pensamiento y lenguaje es compleja y, aunque ambos se hallan indisolublemente ligados, no se puede identificar el pensamiento con el lenguaje. La frase de que el pensamiento humano se halla inseparablemente ligado al legnuaje —es decir, que es imposible sin lenguaje— no es analítica.

Sobre la base de estas consideraciones, podemos decir lo siguiente sobre el papel activo del lenguaje dentro del proceso del pensamiento. La tesis del papel activo del lenguaje se puede interpretar, al menos, en un triple sentido:

a) El primer sentido se basa en que *sin* lenguaje como sistema de signos determinados (o sea, como sistema de reglas gramaticales y de significado, sin el cual no se podría hablar de un sistema de signos lingüísticos), el pensamiento conceptual sería imposible. También podemos formularlo de otro modo: los sistemas de signos que denominamos *lenguajes* son portadores del pensamiento conceptual. En este sentido, nuestra tesis puede remontarse a la afirmación fundamental de que la existencia del lenguaje es la *conditio sine qua non* del pensamiento conceptual. Qué significa esto pueden explicarlo ciencias tales como la fisiología, la psicología, la lingüística, etcétera.

b) Pero el sentido esencial, verdadero de la tesis del papel activo del lenguaje dentro del proceso del pensamiento es otro. En efecto, se afirma que el lenguaje constituye como un producto especial la base social existente del pensamiento individual. El habla sólo es innata en el individuo humano como capacidad de aprender a hablar. Esto se halla relacionado con la estructura heredada del cerebro, el aparato vocal, etc. Pero el lenguaje como tal no es innato y no se desarrolla espontáneamente sin intervención de la comunicación lingüística social. Pero, puesto que, como ya hemos dicho, el pensamiento conceptual es imposible sin el lenguaje, en el proceso de la múltiple educación social el hombre no sólo aprende a hablar, sino también a pensar. Al recibir una imagen acabada de la sociedad aprende el lenguaje —que también es pensamiento— como una experiencia que está establecida en las categorías del lenguaje y acumulada en la filogénesis, como saber de la sociedad sobre el mundo. Esta cristalización de la experiencia social es el punto de partida y la base de todo pensamiento humano, una base que la sociedad transmite al individuo de forma sumamente dictatorial, forma que escapa al control del individuo y no es percibida en absoluto por éste, como no sea en los raros casos de una autorreflexión particularmente profunda. El pensamiento individual es creador y siempre nuevo; si no, sería imposible el progreso del saber y la cultura. Pero el individuo particular raras veces es capaz ni está pronto a reconocer que contempla el mundo a través de la mirada de generaciones pasadas, que sus novedades se asientan sobre un terreno bien determinado del que nadie puede escapar totalmente y, si lo hace, sólo raras veces y de forma mínima.

El lenguaje como punto de partida social del pensamien-

to humano es el mediador entre el pensamiento social, transmitido, y el pensamiento individual, creador. Y esto no sólo es válido en el sentido de que transmite a los hombres individuales la experiencia y el saber de generaciones pasadas, sino también en el sentido de que atrae necesariamente los nuevos resultados del pensamiento individual, para entregarlos —ya en forma de producto social— a las generaciones futuras.

Así, el lenguaje —por tanto, lenguaje que también es pensamiento— se convierte, en el proceso del pensamiento humano, en un factor creador en un sentido particularmente amplio. En este proceso, funciona como transmisión social de la filogénesis, que se actualiza en la ontogénesis del individuo humano. El contenido de esta transmisión no es arbitrario, puesto que en las experiencias de las generaciones pasadas se halla encerrada una suma determinada de saber objetivo del mundo, sin la cual el hombre no podría adaptarse a su medio, actuar correctamente en él y continuar como raza. Cuando aprendemos a hablar y también a pensar, nos apropiamos con relativa facilidad de la herencia intelectual transmitida; no debemos descubrir constantemente de nuevo América, lo que excluiría toda posibilidad de progreso intelectual y cultural. Pero incluso esa transmisión de las generaciones anteriores actúa poderosamente, despóticamente, sobre nuestra verdadera visión del mundo, desde su articulación en las percepciones sensitivas hasta la coloración emocional de nuestro pensamiento cognoscitivo. Volvamos a repetirlo: éste no es el único factor que determina el pensamiento, pero, no obstante, es un factor de enorme significación y gran influencia.

Por tanto, cuando hablamos en segundo sentido del papel activo del lenguaje en el proceso del pensamiento, nos refe-

rimos a que el lenguaje que se transmite socialmente al individuo humano crea la base inevitable de su pensamiento, una base que relaciona al individuo con otros miembros de la misma comunidad lingüística, y sobre la cual se desarrolla la creación intelectual individual del individuo en cuestión. Si dejamos a un lado el misticismo del "espíritu nacional", de "la fuerza vital nacional" y otros conceptos que se introducen a menudo para explicar este fenómeno, volveremos a encontrar en lo que acabamos de decir ideas que se enarbolan en las ciencias del espíritu europeas desde Herder y Humboldt como un hilo rojo, aunque siempre bajo una nueva forma teórica. En lo que acabamos de decir, se encuentran los elementos de la tesis del lenguaje como mediador entre el individuo humano y los objetos, así como la tesis de que en todo lenguaje se halla incluida una "visión del mundo" determinada, un esquema determinado o una estructura de la visión del mundo de las cosas. Liberadas del misticismo, estas teorías representan sin duda alguna observaciones geniales sobre el papel del factor subjetivo dentro del proceso de pensamiento.

c) Sobre este fondo, el tercer sentido de la tesis del papel del lenguaje dentro del proceso de pensamiento adopta características más agudas. Es al mismo tiempo una modificación o un caso particular del segundo sentido de la tesis, pero requiere un análisis especial a causa de su significación y trascendencia. Se trata aquí de la afirmación de que el lenguaje no sólo constituye el punto de partida social y la base del pensamiento individual, sino también actúa sobre el "nivel" de la capacidad de abstracción y generalización de este pensamiento, lo que tiene una importancia incalculable para el pensamiento conceptual.

Es un hecho conocido —ya hemos hablado de ello—

que los lenguajes no sólo se distinguen entre sí por la fonética, la morfología, la sintaxis o el vocabulario, sino también a través de la calidad de ese vocabulario en el sentido de un reflejo más o menos generalizado del mundo. La respuesta a la pregunta sobre qué lenguaje está altamente desarrollado y cuál es primitivo, no es fácil, porque esta valoración supone siempre un sistema de referencias y varía de acuerdo con este sistema de referencias. Pero no cabe duda alguna de que se pueden dividir los lenguajes en diversos tipos (de acuerdo con el carácter de los nombres que aparecen en ellos) y que algunos lenguajes carecen de determinadas denominaciones generales, que sustituyen por una serie de nombres concretos. Como es sabido, también la sintaxis puede actuar en este sentido, pues hace posible o imposible el lenguaje abstracto sobre cosas, actividades, etc. Aquí se oculta la influencia activa del lenguaje sobre el pensamiento, aun cuando sólo se pueda comprender totalmente esta influencia cuando se deja bien sentado que tanto el lenguaje como el pensamiento son, genéticamente, un producto de la praxis humana.

Nos enfrentamos con nuevos aspectos del problema cuando no tomamos el pensamiento en general, sino el conocimiento en el sentido de pensamiento especialmente calificado como objeto de nuestras consideraciones. Aquí entendemos por conocimiento este proceso de pensamiento respecto a su producto, cuyo resultado es la descripción de la realidad, y por descripción no entendemos sólo la información sobre hechos individuales, sino también sobre sus múltiples relaciones mutuas, entre las que incluimos las reglas de coexistencia y dinámicas. El problema del papel activo del lengua-

je aparece precisamente en el centro de interés cuando se refiere al conocimiento.

El proceso del conocimiento se halla inseparablemente ligado a la praxis y de formas distintas. La vía de conocimiento comienza en la praxis; más exactamente, en algunas exigencias prácticas, y la necesidad de conocimiento que se desprende de ellas. Aquí se llega con frecuencia a una relación directa, pero incluso en los sectores más abstractos, automatizados de la investigación científica se puede encontrar una relación genética —al menos indirecta— con la praxis. Se sobreentiende que con ello no sólo decidimos cómo surge el conocimiento, sino también cuál es su objetivo: el conocimiento sirve —directa o indirectamente— a la praxis humana, aun cuando algunos pensadores no lo comprendan siempre e incluso rechacen esa posibilidad. Sin embargo, aquí nos interesa otra relación entre conocimiento y praxis, la más oculta, por ser la más frecuente, a saber: la relación que se produce a través del lenguaje.

Volvemos a una idea fundamental determinada: el lenguaje es aquello en lo cual se hallan encerradas y establecidas las experiencias y el saber de las generaciones pasadas. Naturalmente, como lenguaje que al mismo tiempo es pensamiento, como sistema de los portadores materiales de determinados significados; en consecuencia, como sistema de reglas gramaticales o de significado que relacionan determinados significados con vocablos u otros portadores materiales determinados. Precisamente, en este sentido, el lenguaje es al mismo tiempo una praxis condensada que influye de esta forma sugestiva y simple sobre nuestro conocimiento real.

El lenguaje influye sobre todo en la forma en que *percibimos* la realidad. Como se desprende de las consideraciones anteriores, poseemos actualmente ciertos datos experimen-

tales para la tesis de que nuestra percepción de la realidad se halla bajo la influencia indiscutible del lenguaje en el que pensamos. Esto significa que el lenguaje, que es un reflejo particular de la realidad, es a su vez en cierto sentido el creador de nuestra imagen de la realidad. Y esto en el sentido de que nuestras articulaciones del mundo son hasta cierto punto una función no sólo de las experiencias individuales, sino también de las experiencias sociales que se transmiten al individuo a través de la educación y, sobre todo, a través del lenguaje. Además, la cuestión es más complicada, como se desprende de las consideraciones anteriores, puesto que aquello que llamamos experiencias individuales también se halla incluido en esquemas y estructuras de origen social. Al formular el problema de modo tal, establecemos la existencia de la influencia del lenguaje sobre la percepción sensitiva, sin caer con ello en el extremo del subjetivismo o del realismo ingenuo. Si, como hemos dicho, el esquimal *ve* innumerables tipos de nieve, mientras que nuestro montañés sólo ve algunos y el meridional simplemente uno, esto no significa que cada uno de ellos se cree una imagen subjetiva del mundo, sino simplemente que adopta una articulación distinta del mundo objetivo, basándose en la praxis social y en la praxis individual a ella ligada. Sin embargo, subsiste el hecho de que el esquimal realmente *percibe* el mundo de forma distinta en este aspecto, de modo más concreto, por ejemplo, que el habitante de los trópicos. Lo hace entre otras cosas bajo la influencia del lenguaje que se le ha enseñado y que le *obliga* a una articulación tan complicada, al presentarle en vez de un solo nombre general una serie de nombres concretos para distintos tipos de nieve. En efecto, se debe justificar esta afirmación con diversos argumentos antisubjetivistas, pero, según ellos, el

papel del lenguaje en el proceso del conocimiento aparece aquí de forma clara y convincente.

Algo semejante ocurre con ciertas variantes del fenómeno en cuestión, cuando afirmamos que la forma de construcción de frases, particularmente de la sintaxis, influye sobre la forma en que percibimos la realidad. Así es conocido el hecho ya citado de que en el lenguaje de ciertas tribus de indios americanos no se puede decir en sentido general que alguien viaja, mata fieras, etc., sino que se debe determinar más exactamente con ayuda de distintos complementos tales como tiempo, lugar y modo de actuación. Se ve inmediatamente que aquí no se trata de *modo de expresión*, sino de la forma de *percepción de la realidad*, que está inseparablemente ligada a la forma en que se habla y se piensa sobre ella. Puesto que nuestro indio piensa en una lengua, y esta lengua le obliga, a través de sus categorías y reglas gramaticales, a considerar la realidad de modo tal que considera una serie de detalles concretos que generalmente faltan en la visión de los miembros de la comunidad lingüística europea, no sólo habla de modo distinto, sino que también *percibe* de otra forma.

En ello no hay nada de misterioso y arbitrario. Sin embargo, el lenguaje se ha formado socialmente sobre la base de determinada praxis social, es el reflejo de una situación fáctica determinada y la respuesta a las necesidades prácticas relacionadas con ella. Pero una vez formado, ejerce su influencia sobre el conocimiento humano, desempeña un papel activo en él. ¿Ello no se halla en contradicción con el hecho, que conocemos por la praxis, de que cada lenguaje es traducible en otro, que incluso se pueden traducir, con ayuda de ciertas aproximaciones, categorías generales tales como, por ejemplo, "viajar", a la lengua más

concreta de los indios? No, este hecho no se halla en contradicción con esto. Volveremos sobre este punto. Mientras no se modifique el sistema categorial y gramatical del lenguaje, el lenguaje proporciona ésta y ninguna otra forma de *percepción* de la realidad, la cual ha sido adoptada con anterioridad por el grupo lingüístico en cuestión.

Pero lo más importante, que caracteriza el papel activo del legnuaje en el conocimiento, es la influencia del aparato conceptual de ese lenguaje sobre la posibilidad y la forma de formular preguntas "dirigidas" a la realidad. Por lenguaje no entendemos sólo su vocabulario, sino también el conjunto de normas gramaticales que determina la forma en que funciona el lenguaje. En esta idea veo el núcleo del llamado, convencionalismo radical, lo cual quisiera subrayar tanto más cuanto que he criticado repetidas veces esta y otras teorías análogas. Su error radicaba, como suele ocurrir a menudo en la filosofía, en la acentuación exagerada de una idea, en su absolutización. Pero la idea como tal, sin duda alguna es útil y se basa en una observación correcta del papel activo del lenguaje dentro del proceso del conocimiento.

Y volvemos a repetir, se puede discutir sobre si es correcto aplicar la denominación "primitivo" a las lenguas de los llamados pueblos primitivos, pero no cabe duda alguna de que en un lenguaje que no posee conceptos para los seres vivos, como "planta", "animal", etc., ni categorías que permitan construir un sistema numeral desarrollado, es imposible realizar descubrimientos en el campo del álgebra o de la relatividad. Naturalmente, todo el problema es mucho más complicado, pero aquí me preocupa el hecho indudable de que cuando en un lenguaje es imposible *pensar* una cuestión —aunque sólo sea a causa de la limitación de los medios

de expresión—, no se puede plantear en absoluto esa cuestión. Por tanto, el lenguaje influye activamente sobre la posibilidad de investigación de la realidad y, en consecuencia, sobre su conocimiento.

¿Tienen, por consiguiente, razón los defensores de las distintas formas del relativismo lingüístico? En modo alguno, puesto que el relativismo lingüístico propugna tesis mucho más radicales de lo que se puede demostrar a la luz de los hechos.

Cuando se entiende por relativismo lingüístico la doctrina de que el lenguaje desempeña un papel activo en el conocimiento y, en consecuencia —al menos bajo ciertas condiciones—, se debe señalar a qué aparato conceptual se refiere el conocimiento, entonces la cuestión está perfectamente clara y no puede ser motivo de controversias a la luz de las consideraciones realizadas. Pero los defensores del relativismo lingüístico no adoptan en absoluto esta versión moderada del papel del lenguaje en el conocimiento.

Generalmente, se entiende por relativismo lingüístico una tesis más radical, según la cual distintos sistemas lingüísticos condicionan conocimientos tan distintos que resultan intraducibles entre sí. Esta era la idea principal y fundamental del convencionalismo radical, a ella tendía también cierta interpretación de la hipótesis de Sapir-Whorf. Un relativismo lingüístico así entendido, que de hecho hace depender toda la estructura del conocimiento, del lenguaje y, en consecuencia, llega a la conclusión de que el lenguaje es el creador de nuestra imagen del mundo, con lo cual opone esta concepción del "lenguaje como creador" a la teoría del reflejo, es falso desde el principio. En efecto, en primer lugar, la experiencia niega la tesis de que existen lenguajes intraducibles entre sí y, por lo tanto, también la tesis de que

los lenguajes condicionan imágenes del mundo tan distintas que resulta imposible una actuación coordinada de los hombres que hablan esos lenguajes y piensan en ellos.

Todos los lenguajes son traducibles entre sí, aunque a veces esto pueda resultar muy laborioso (como en los ejemplos citados por Malinowski, en los cuales una traducción significativa sólo es posible sobre la base de un conocimiento muy exacto de la cultura de la comunidad en cuestión), y aunque en el proceso también se pierda a menudo el mundo de las imágenes e impulsos, que se hallan relacionados con la lengua traducida, especialmente cuando se trata de sistemas lingüísticos alejados y aislados. Podemos traducir fácilmente las expresiones concretas de las lenguas de los llamados pueblos primitivos a las lenguas europeas; también podemos —como nos enseña la experiencia— traducir las categorías abstractas de las lenguas europeas en las de aquellos pueblos, al emplear las aproximaciones y modificaciones correspondientes.

El punto de vista erróneo del relativismo lingüístico aparece aún más claramente cuando pasamos a las consecuencias que pueden sacarse de sus tesis —en su interpretación extrema— para el campo de la actuación y el comportamiento humanos. En efecto, si sobre la base de los sistemas lingüísticos diametralmente distintos y, en consecuencia, intraducibles entre sí, surgieran realmente imágenes del mundo diametralmente distintas, los hombres que hablan esas lenguas deberían actuar de modo totalmente distinto bajo las mismas condiciones. Naturalmente, esto es un sin sentido, aunque sólo sea considerando las consecuencias biológicas que resultarían de un comportamiento incapaz de adaptación, y, en este caso, un modo de comportamiento no estaría adaptado al medio de la otra parte. Pero, en realidad, no

observamos hechos de este tipo. Los hombres pueden expresar los mismos contenidos de forma distinta, pueden experimentarlo según sea su medio ambiente en foma de imágenes distintas, también —según las condiciones que les impone la lucha por la subsistencia— pueden concentrar su atención sobre cosas y fenómenos distintos y clasificar de modo distinto las partes individuales de la realidad objetiva, etc. Pero, no obstante, su imagen de la realidad será en líneas generales *la misma* y, por consiguiente, todos los hombres —independientemente de la lengua en que piensen— se revelarán aptos para un comportamiento adecuado dentro del proceso del conocimiento de esta realidad. Así, por ejemplo, para el esquimal, la altura se relacionará con la imagen de los icebergs; para el trobriando, con la imagen de las palmeras; para el tibetano, con la imagen de las montañas que se alzan hacia el cielo, y, para el ciudadano, que nunca ha salido del marco de su ciudad, con la imagen de los rascacielos. Tal vez estos distintos factores ambientales también encuentren su reflejo en el lenguaje de estos hombres. ¿Pero, se desprende de ello, que sus lenguas sean intraducibles entre sí, que los hombres que hablan esas lenguas no se puedan comprender y no puedan actuar de un modo adecuado a las circunstancias y coordinado?

Este último ejemplo nos lleva de forma natural al segundo argumento contra el relativismo lingüístico.

Pese a todas las diferencias entre los sistemas lingüísticos y de pensamiento particulares que se hallan relacionadas con las diferencias de su formación y condiciones previstas, tienen algo en común que hace que estos lenguajes sean traducibles entre sí, algo que posibilita la comprensión entre los hombres que proceden de los medios más distintos y alejados y que viven rodeados de otros factores naturales y otras

relaciones sociales. Lo que es común a todas estas lenguas diversas está ligado a la comunidad de destino biológico del género humano bajo las condiciones de la realidad terrenal y, con ello, con la comunidad de reflejo de la realidad terrenal en el lenguaje, que también es pensamiento. Y —como ya señalábamos— si se lleva a cabo la investigación moderna actual del *linguistic universal* en una escala suficientemente amplia, se podrá prever su éxito. Sin embargo, algún *universal* —independientemente de las diferencias— debe existir en todas las reglas, pues así lo indica la posibilidad de comprensión entre las culturas individuales. Este es con toda seguridad un argumento punzante contra la interpretación extrema del relativismo lingüístico.

Finalmente, aún podemos citar otro argumento que se halla relacionado con la dinámica del lenguaje. Pese a su conservadurismo, el lenguaje no es invariable. Por el contrario, está sometido a modificaciones constantes, particularmente en cuanto al contenido significativo. Aquí intervienen diversos motivos: modificaciones de la vida social llevan necesariamente aparejadas modificaciones en el lenguaje, que también es pensamiento; así, por ejemplo, a través del enriquecimiento del vocabulario; un efecto semejante provocan los contactos con culturas extrañas, que al mismo tiempo invaden el lenguaje. El progreso de la civilización, que también significa un progreso de la interpretación de las culturas individuales, provoca gradualmente que las diferencias entre los aparatos conceptuales de los distintos lenguajes desaparecen, pero influye menos, si lo hace, sobre su fonética, gramática y tinte emocional-descriptivo. Por tanto, podemos sacar, al menos, dos conclusiones que se refieren ambas al relativismo lingüístico: 1) puesto que estas modificaciones también resultan de contactos entre culturas muy

distintas, falla la versión extrema del relativismo lingüístico junto con la tesis a ella ligada de la intraducibilidad de los sistemas lingüísticos claramente distintos; 2) el progreso de la civilización borra cada vez más las diferencias del verdadero contenido lingüístico.

Como se desprende de todo lo dicho, debemos rechazar el relativismo lingüístico en su forma radical, que absolutiza la idea, en otros casos racional, del papel activo del lenguaje en el conocimiento humano, idea que sin duda alguna vale la pena adoptar y estudiar detenidamente.

Aún existe una tercera plataforma desde la cual podríamos considerar nuestro problema: en efecto, la cultura —entendida como un conjunto de procesos determinados, sus productos y el modo de comportamiento humano.

Naturalmente, no entraremos aquí en complicadas consideraciones y discusiones sobre la definición de cultura. Podríamos adoptar de acuerdo con Sapir otra determinación que no tiene ninguna pretensión de actitud, y según la cual decimos que es cultura aquello que piensa una comunidad dada y lo que ésta hace.

En este punto de partida, la relación lenguaje-cultura se concibe doblemente como relación de causa a efecto. Se trata tanto de la influencia de la cultura sobre el lenguaje como, viceversa, de la influencia del lenguaje como sistema simbólico y significativo sobre el desarrollo de la cultura.

No consideraremos el primer aspecto del problema, tal como se ha hecho en los análisis previos. Y ello no porque le neguemos trascendencia, sino todo lo contrario. Pero es un típico problema lingüístico, que exige la competencia de un lingüista, particularmente en el campo de la historia comparada del lenguaje. El saber el filósofo qué pudiera obtener sobre ello en la literatura especializada, no le da

derecho a generalizaciones más amplias. Tanto más cuanto que entre los lingüistas no sólo se ha resuelto la discusión en torno al problema de si el desarrollo de la cultura influye sobre el desarrollo del lenguaje, sino que, además, se le trata más bien de forma "filosófica". Mientras que Marr convirtió el lenguaje (entendido como "lenguaje y pensamiento a la vez") en una ideología y construyó su teoría de la estratificación del desarrollo lingüístico sobre el supuesto de que la formación del lenguaje es un reflejo de las formaciones sociales, clasistas, Sapir sustentaba, por el contrario, la opinión de que no existe absolutamente ninguna dependencia del lenguaje respecto al desarrollo cultural, con lo cual entendía por "lenguaje" un sistema fonético y gramatical, sin considerar su contenido significativo. En mi opinión, el punto de vista de Sapir y de otros pensadores con ideas parecidas se ve limitado por una definición incorrecta del lenguaje. De ello no se desprende en modo alguno que se deba aceptar la concepción extrema de Marr. Sin embargo, a mi modo de ver, desde el punto de vista de la investigación, al partir de una concepción es más útil aquella que busca la influencia de la cultura de una sociedad en su lenguaje, que aquella que excluye, ya de entrada, esa influencia. Tanto más cuanto que el argumento de Sapir de que aquello que piensa el hombre (cultura) no influye en cómo piensa (lenguaje), no es convincente. Sin embargo, ya hemos dicho que debemos dejar las cuestiones de este tipo a los lingüístas mismos, aun cuando en este aspecto todavía hayan aportado muy poco. El peligro de simplicación no sólo amenaza a pensadores como Marr, sino también a idealistas declarados como, por ejemplo, Karl Vossler en su obra *Frankreichs Kultur im Spiegel seiner Kulturentwicklung*, Heidelberg, 1913.

Quisiéramos ocuparnos del otro aspecto del problema, aquel que nos atrae particularmente: la influencia del lenguaje sobre la situación y desarrollo de la cultura.

Si englobamos los pensamientos de los hombres de una sociedad dada, los productos de estos pensamientos (particularmente aquellos como ciencia, técnica, arte) y los modos de comportamiento humanos en el concepto de cultura, ya podremos esbozar en rasgos generales un programa de investigación concreto determinado.

El primer punto de este programa se encuentra en el análisis realizado de la influencia del lenguaje sobre los procesos de pensamiento y conocimiento. En el fondo, no es necesario añadir nada más.

El segundo punto es la influencia del lenguaje sobre los productos del pensamiento humano, tales como ciencia, técnica, arte, etc. Este es un problema de ciencia de la cultura de gran importancia, que sólo podemos señalar en este contexto, pues exige un estudio monográfico especial. A la luz de nuestras consideraciones sobre el carácter del pensamiento conceptual, es evidente que el lenguaje influye tanto sobre las disciplinas científicas y científico-técnicas como sobre las ciencias artísticas. En el último caso, principalmente sobre la literatura, pero también sobre la música y la pintura. Ya hemos dicho que la teoría de la relatividad no se puede expresar en la lengua de una tribu australiana primitiva y, por tanto, tampoco se puede pensar en ella. Y, en el lenguaje de esa tribu, tampoco se puede expresar la música moderna (incluida la de Bach) ni la pintura moderna. Estas pueden ser una imitación de los "primitivos", pero, pese a ello, y tal vez precisamente por ello, son el producto de un pensamiento conceptual altamente desarrollado, que es imposible sin un lenguaje correspondien-

temente desarrollado. En efecto, el arte auténticamente primitivo es algo totalmente distinto de su imitación, que naturalmente es siempre una copia estilizada. Sin embargo, también esta cuestión queda provisionalmente abierta, puesto que los investigadores particulares no han dicho gran cosa sobre este tema hasta el momento.

En este aspecto, aparecen mucho mejor las investigaciones en torno al tercer punto, el de la influencia del lenguaje sobre el comportamiento del hombre y sus resultados.

La psicología social, así como la sociología y otras ciencias que tienen por objeto el comportamiento social del hombre, destacaron el papel de los estereotipos en el comportamiento y modo de actuar de los hombres. La educación, que siempre es una educación concreta en un medio determinado y un grupo social determinado, transmite al individuo el saber social acumulado no sólo en forma de lenguaje, que también es pensamiento, sino también por medio de sistemas de valores aceptados y de los estereotipos del modo de comportamiento humano relacionados con éstos, que se califican de valiosos, importantes o perjudiciales. Desgraciadamente, aún sabemos demasiado poco sobre este aspecto, con toda seguridad sumamente importante desde el punto de vista social. Las investigaciones en torno al tabú de las sociedades primitivas han progresado mucho más que las investigaciones correspondientes respecto a la estereotipia de los modos de comportamiento de las sociedades modernas, particularmente en cuanto se refiere al papel del lenguaje en esos estereotipos.

En la comunidad primitiva, el lenguaje aparece, sobre todo, como parte del sistema tabú obligatorio; o sea, como parte del sistema mágico-religioso, dentro del dominio de

las formas de comportamiento. Pero, en la sociedad civilizada, la función mágica del lenguaje no desaparece en modo alguno, aunque ya no aparece tan claramente. Pero aquí no me interesa esta función, sino su forma sublimada, cuando la sociedad transmite al individuo junto al lenguaje determinadas posturas, valoraciones y modo de actuación estereotipados, conservados gracias a él, los cuales actúan tanto más poderosamente sobre la consciencia cuanto que —como todo lo que se halla relacionado con el lenguaje— resultan más difíciles de descifrar a causa de su cotidianidad y sugestividad, y a menudo se consideran como "naturales".

Consideremos, por ejemplo, una sociedad en la cual, por uno u otro motivo, dominen masivamente consideraciones y tendencias de clase, raza y nacionales. El niño, que es educado en este espíritu, adopta ciertas actitudes y reacciones estereotipadas como propias y naturales. Generalmente, éstas se relacionan con el lenguaje, con un nombre determinado que abarca todo el "conjunto" de prejuicios, tendencias, sentimientos de odio o —por el contrario— de valoraciones positivas.

Aquí, la palabra no es nada externo situado fuera de las actitudes y los modos de comportamiento de los hombres —igual como no se encuentra fuera del contenido relacionado con ella—, sino que constituye su parte verdaderamente esencial. La analogía entre las experiencias de determinados afectos y relaciones estereotipados, que aparecen en el hombre al oír el sonido "infiel", "protestante", "proletario", "burgués", "negro", "judío", etc., y las experiencias relacionadas con el tabú, es indudable. Pero sólo se trata de una analogía, puesto que la situación de las llamadas sociedades civilizadas es mucho más complicada en varios aspectos. Por ello, la "tiranía de las palabras" de que habla la llamada semántica gene-

ral, no es, en modo alguno, una ocurrencia sin sentido. En efecto, toda esta cuestión ha sido tomada a broma por la semántica académica, y en la literatura marxista (que, dicho sea de paso, generalmente confunde la semántica general con la académica) incluso ha sido calificada de reaccionaria; no obstante, afirmo que en esta cuestión existe una idea digna de ser considerada, que las demás tendencias han pasado por alto: que el lenguaje influye sobre el modo de comportamiento de los hombres.

La semántica general lo ha llevado a veces al absurdo; el creador de esa tendencia, Korzybski, consideraba el lenguaje precisamente como la fuente de las distintas enfermedades, pero esto no influye sobre el hecho de que esta idea sea, hasta cierto punto, un descubrimiento significativo e importante. Esto explica por qué la semántica general ha resultado eficaz, con gran sorpresa por parte de los críticos, en el campo de las intervenciones terapéuticas. En efecto, si el objetivo de estas intervenciones radica principalmente en dar consciencia a los hombres del papel del lenguaje en las actitudes y modos de comportamiento estereotipados aceptados por ellos, la terapia será eficaz cuando se convenza a los hombres a través de todos los medios de que el concepto general al que va ligado el concepto estereotipado es algo distinto a los ejemplares individuales de todo el grupo que designa este concepto general. Para ello basta con destruir la sugestión, como si nos enfrentáramos con algo "natural", para hacer tambalearse al menos la actitud o modo de comportamiento estereotipado correspondiente. El objeto de la terapia se alcanza con ayuda del llamado "diferencial semántico" de Korzybski, cuya función es señalar al hombre esa verdad de la forma más sugestiva y simple. En todo

caso, también en este ámbito se abre un amplio campo para investigaciones futuras. Al eliminar todas las ingenuidades y extremos de la semántica general, se pueden obtener resultados importantes.

Este problema debería tratarse como parte de un complejo mayor de investigación. En efecto, aquí nos encontramos, como ya hemos señalado, en el ámbito de la sociología del saber entendida en el sentido más amplio, que ahora consideramos desde otro punto de vista. Cuando la sociología del saber acepte que siempre contemplamos el mundo —particularmente el mundo social— bajo una perspectiva determinada, que viene condicionada por los intereses del grupo social en cuestión, se podrá ampliar esta afirmación y considerar con ello la perspectiva de la realidad, que viene determinada por el papel del lenguaje en el conocimiento y por el desarrollo cultural. En efecto, la cuestión del punto de vista, la cuestión del condicionamiento social no se refiere sólo al conocimiento en general y al conocimiento científico en particular, sino también a las actitudes y modos de comportamiento estereotipados de los hombres.

En este ámbito, tiene precisamente gran importancia el papel activo del lenguaje como uno de los factores determinantes más significativos. A través de una concepción tan amplia de la problemática estudiada, se da un nuevo contenido a la afirmación de que el lenguaje no sólo es uno de los elementos, sino también un co-creador de la cultura. Si nos liberamos simultáneamente de todo el lastre del misticismo, que se introduce generalmente en la esfera de consideraciones análogas, el lenguaje nos abre aspectos y nuevas posibilidades de investigación. El descubrimiento de princi-

pios de siglo de que el lenguaje no sólo es instrumento, sino también *objeto* de la investigación dentro del ámbito de la teoría del conocimiento, adquiere nueva significación. Y esto no es extraño, pues así suele ocurrir cuando hacemos un descubrimiento verdaderamente significativo.

Indice de nombres

Este libro se terminó de imprimir el día 31 de julio de 1967 en los talleres gráficos de Imprenta Editorial Muñoz, S. A., privada del doctor Márquez, 81, México 7, D. F.

Se imprimieron 4.000 ejemplares y sobrantes para reposiciones

Fecha de edición 10 de agosto.

532

LENGUAJE Y CONOCIMIENTO

ADAM SCHAFF

La bibliografía en lengua española de los estudios en torno al papel del lenguaje en el proceso del conocimiento, desde el punto de vista de las conquistas científicas basadas en el materialismo dialéctico, es, y no por fortuna, bastante escasa. EDITORIAL GRIJALBO cuenta entre sus títulos con una obra que ha rendido valiosos servicios en cuanto a este tema. Se trata de un conjunto de estudios realizados por un equipo de investigadores soviéticos editados bajo el título *Pensamiento y lenguaje*. Poco más podríamos mencionar al respecto en lengua española. Pero no cabe duda de que esto es por completo insuficiente.

Con la obra del filósofo marxista polaco Adam Schaff, se viene a obviar, siquiera sólo en parte, esta insuficiencia. Y por cierto que la aportación es de aquellas que representan una ampliación extraordinaria del campo de apreciación y comprensión del problema.

En Adam Schaff hallamos al filósofo marxista que se impone a sí mismo la tarea de ampliar y enriquecer el campo de conceptuación del marxismo, lejos de esquematismos y de dogmas, los cuales empobrecen y aun anulan su validez como guía para el científico en su enfrentamiento con la realidad. En este sentido, la obra de Adam Schaff constituirá un verdadero hallazgo para el estudioso.

Dividida en tres partes, LENGUAJE Y CONOCIMIENTO trata de la "historia del problema" —Primera Parte—; de las "premisas empíricas" —Segunda Parte—, con las que hay que contar para fundamentar científicamente su enfoque y estudio; y el "análisis del problema" —Tercera Parte: Lenguaje y pensamiento; Lenguaje y realidad; Lenguaje, conocimiento y cultura—, en el que el autor presenta y fundamenta sus tesis —entre otras— de que el lenguaje es pensamiento y de que el lenguaje contribuye a la concepción del mundo por los hombres.

Conocido por nuestros lectores, Adam Schaff, autor de *Filosofía del hombre*, nos da en la presente obra una muestra no sólo de su rigor científico, sino de dominio del tema y de claridad de exposición.